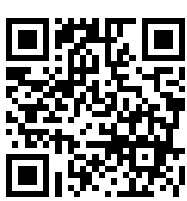
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

RY

Printed 1780
ANDOVER THEOL. SEMINARY
AUG 29 1892
LIBRARY.

יהוה

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-TROISIÈME

Digitized by Google

ANGERS IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

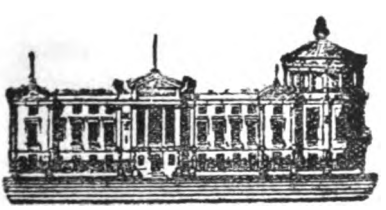
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIII



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

Digitized by Google

Digitized by Google

TERTULLIEN

Dans un précédent article [1], j'ai étudié la personne et l'œuvre de saint Irénée. Passons aujourd'hui de l'Église de Lyon à l'Église d'Afrique, de saint Irénée à Tertullien.

Entre ces deux hommes le contraste est complet. Autant le doux et calme Irénée est, par sa tournure d'esprit bien plus encore que par ses idées, le type de l'ecclésiastique orthodoxe, autant le fougueux Tertullien est le type de ces novateurs hardis qui, après avoir à leurs débuts fasciné l'Église, trop enthousiasmée des grands coups qu'ils portaient à ses ennemis pour s'apercevoir de ceux qu'ils lui portaient déjà à elle-même, ont fini par tourner directement contre elle leur ardeur batailleuse et par scandaliser les simples qu'ils avaient émerveillés d'abord.

Par son éloquence, par ses emportements, par son indépendance au temps même de sa foi première, par les contrastes enfin de sa vie, Tertullien a été le Lamennais du IIIe siècle, avec cette différence que, s'il est sorti de la *Grande Église*, il n'est jamais sorti du christianisme même, comme l'a fait plus tard Lamennais. Pourquoi faut-il qu'un pareil homme, aussi grand par le cœur que par la hardiesse de la pensée, n'ait eu pour truchement de ses idées qu'un mauvais patois provincial, plus inapte encore que la vraie langue latine aux discussions abstraites, et qu'il ait écrit d'un style si obscur, que sa pensée est encore plus difficile à démêler que celle de saint Paul!

1. Voir l'article sur saint Irénée, tome XXI, n° 2 (1890).

ANDOVER THEOL. SEM. APR 1 1891 LIBRARY.
Digitized by Google

I

Quintus Septimius Florens Tertullianus était né à Carthage dans la dernière partie du IIe siècle, sans que l'on sache la date précise de sa naissance, et il a fleuri sous les règnes de Septime-Sévère et de Caracalla (193-217), quoique sa vie se soit peut-être prolongée beaucoup plus loin. Son père était un centurion, riche probablement; et le jeune homme dut recevoir une éducation distinguée, car ses œuvres attestent de sérieuses connaissances en littérature, en philosophie, en jurisprudence. Il était né païen, et commença par être avocat avec des mœurs assez légères, si l'on en croit ce qu'il a dit lui-même[1], en accord d'ailleurs avec le tempérament physique que permettent de supposer sa fougue morale et le soleil d'Afrique sous lequel il était né.

Quand et comment se fit sa conversion? On l'ignore. Peut-être fut-elle due à sa femme, qui dans tous les cas fut chrétienne comme lui, d'après le livre même qu'il lui a adressé pour l'engager à ne pas se remarier, s'il mourait le premier, ou tout au moins à n'épouser qu'un chrétien[2]. Ce qui est certain, c'est qu'il était jeune encore lors de sa conversion. Il fut prêtre, d'après ses déclarations mêmes, et il le resta, selon le témoignage de saint Jérôme, jusqu'à la moitié de sa vie, époque où il se sépara bruyamment de la *Grande Église*, pour se jeter tout entier dans le Montanisme.

La plupart des écrivains ecclésiastiques modernes ont attribué à l'orgueil et à un coupable esprit de révolte cette évolution de Tertullien. Saint Jérôme est plus réservé : il l'attribue simplement aux sentiments excités en lui par la haine et les injures du clergé

1. *De resurrectione carnis*, LIX : « *Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti.* »

2. Les défenseurs du célibat ecclésiastique ont prétendu que cette lettre était une renonciation à la vie commune, dès le vivant même de Tertullien. Ils se sont appuyés pour cela sur le mot *de sæculo recedere*, qui y revient souvent, et qu'ils ont, en l'isolant, traduit par *se retirer du monde*, tandis que le contexte prouve qu'il signifie simplement *mourir*, sens que lui gardera saint Cyprien.

Digitized by Google

de Rome [1]; mais, tout en approchant davantage de la vérité, il ne l'atteint probablement pas encore. Ceux-là, en effet, se trompent singulièrement qui font de la rupture de Tertullien avec l'Église un fait brusque, qui se serait produit d'un seul coup à une époque déterminée. Les germes de sa scission avec Rome se trouvent dans ses premières œuvres elles-mêmes, dans celles précisément qu'il a dû écrire, selon toutes les vraisemblances, à l'époque où il passe pour avoir été le plus orthodoxe; et il devait suffire du temps et de la marche naturelle des choses pour que la séparation complète se produisît. L'opposition acerbe que soulevèrent dans le clergé romain les premières manifestations de ses idées personnelles a accéléré la rupture, mais elle n'en est pas la cause, qui remontait bien autrement haut. Le fait est si vrai que, pour ne pas faire de Tertullien un montaniste dès les premiers jours, ses commentateurs orthodoxes les plus sérieux sont obligés de distinguer entre Tertullien *montanisant* et Tertullien montaniste déclaré, et qu'à peine y a-t-il une ou deux de ses œuvres où ils ne trouvent pas au moins le montanisant [2].

La date et le comment de la mort de Tertullien ne sont pas plus connus que l'année de sa naissance. Tout ce que l'on en sait par saint Jérôme, c'est qu'il s'éteignit dans un âge très avancé, sans avoir jamais cessé d'enseigner et d'écrire, quoiqu'il n'exerçât plus les fonctions de prêtre, et après avoir composé contre la *Grande Église* presque autant d'ouvrages qu'il avait semblé d'abord en écrire pour elle. On a essayé de soutenir qu'il avait fini par rentrer dans le giron de l'Église, mais on n'a jamais pu en donner de preuve, et le fait serait inconciliable avec le chapitre LXXXVI du *De hæresibus* de saint Augustin.

Nonobstant sa rupture avec Rome, son nom et les plus accentuées de ses doctrines définitives restèrent en honneur dans l'Église d'Afrique bien longtemps après sa mort. Le plus grand évêque d'Afrique jusqu'à Augustin, saint Cyprien, qui l'appelait

1. *Invidia et contumeliis clericorum Romanæ ecclesiæ* (*De viris illustribus*, 53).

2. Voir la dissertation du bénédictin Lumperius, en tête du Tertullien de la *Patrologie*.

Digitized by Google

I

Quintus Septimius Florens Tertullianus était né à Carthage dans la dernière partie du IIe siècle, sans que l'on sache la date précise de sa naissance, et il a fleuri sous les règnes de Septime-Sévère et de Caracalla (193-217), quoique sa vie se soit peut-être prolongée beaucoup plus loin. Son père était un centurion, riche probablement; et le jeune homme dut recevoir une éducation distinguée, car ses œuvres attestent de sérieuses connaissances en littérature, en philosophie, en jurisprudence. Il était né païen, et commença par être avocat avec des mœurs assez légères, si l'on en croit ce qu'il a dit lui-même[1], en accord d'ailleurs avec le tempérament physique que permettent de supposer sa fougue morale et le soleil d'Afrique sous lequel il était né.

Quand et comment se fit sa conversion? On l'ignore. Peut-être fut-elle due à sa femme, qui dans tous les cas fut chrétienne comme lui, d'après le livre même qu'il lui a adressé pour l'engager à ne pas se remarier, s'il mourait le premier, ou tout au moins à n'épouser qu'un chrétien[2]. Ce qui est certain, c'est qu'il était jeune encore lors de sa conversion. Il fut prêtre, d'après ses déclarations mêmes, et il le resta, selon le témoignage de saint Jérôme, jusqu'à la moitié de sa vie, époque où il se sépara bruyamment de la *Grande Église*, pour se jeter tout entier dans le Montanisme.

La plupart des écrivains ecclésiastiques modernes ont attribué à l'orgueil et à un coupable esprit de révolte cette évolution de Tertullien. Saint Jérôme est plus réservé: il l'attribue simplement aux sentiments excités en lui par la haine et les injures du clergé

1. *De resurrectione carnis*, LIX : « *Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti.* »

2. Les défenseurs du célibat ecclésiastique ont prétendu que cette lettre était une renonciation à la vie commune, dès le vivant même de Tertullien. Ils se sont appuyés pour cela sur le mot *de sæculo recedere*, qui y revient souvent, et qu'ils ont, en l'isolant, traduit par *se retirer du monde*, tandis que le contexte prouve qu'il signifie simplement *mourir*, sens que lui gardera saint Cyprien.

Digitized by Google

de Rome [1]; mais, tout en approchant davantage de la vérité, il ne l'atteint probablement pas encore. Ceux-là, en effet, se trompent singulièrement qui font de la rupture de Tertullien avec l'Église un fait brusque, qui se serait produit d'un seul coup à une époque déterminée. Les germes de sa scission avec Rome se trouvent dans ses premières œuvres elles-mêmes, dans celles précisément qu'il a dû écrire, selon toutes les vraisemblances, à l'époque où il passe pour avoir été le plus orthodoxe; et il devait suffire du temps et de la marche naturelle des choses pour que la séparation complète se produisît. L'opposition acerbe que soulevèrent dans le clergé romain les premières manifestations de ses idées personnelles a accéléré la rupture, mais elle n'en est pas la cause, qui remontait bien autrement haut. Le fait est si vrai que, pour ne pas faire de Tertullien un montaniste dès les premiers jours, ses commentateurs orthodoxes les plus sérieux sont obligés de distinguer entre Tertullien *montanisant* et Tertullien montaniste déclaré, et qu'à peine y a-t-il une ou deux de ses œuvres où ils ne trouvent pas au moins le montanisant [2].

La date et le comment de la mort de Tertullien ne sont pas plus connus que l'année de sa naissance. Tout ce que l'on en sait par saint Jérôme, c'est qu'il s'éteignit dans un âge très avancé, sans avoir jamais cessé d'enseigner et d'écrire, quoiqu'il n'exerçât plus les fonctions de prêtre, et après avoir composé contre la *Grande Église* presque autant d'ouvrages qu'il avait semblé d'abord en écrire pour elle. On a essayé de soutenir qu'il avait fini par rentrer dans le giron de l'Église, mais on n'a jamais pu en donner de preuve, et le fait serait inconciliable avec le chapitre LXXXVI du *De hæresibus* de saint Augustin.

Nonobstant sa rupture avec Rome, son nom et les plus accentuées de ses doctrines définitives restèrent en honneur dans l'Église d'Afrique bien longtemps après sa mort. Le plus grand évêque d'Afrique jusqu'à Augustin, saint Cyprien, qui l'appelait

1. *Invidia et contumeliis clericorum Romanæ ecclesiæ* (*De viris illustribus*, 53).

2. Voir la dissertation du bénédictin Lumperius, en tête du Tertullien de la *Patrologie*.

Digitized by Google

hautement son maître, ne passait jamais un jour, au témoignage de saint Jérôme, sans lire quelque passage de ses livres; ses idées sur la nature de l'âme subsistaient encore en Afrique au temps d'Augustin [1]; et ses théories morales s'y maintinrent près de trois cents ans dans cette secte des Donatistes, qui, en dépit des persécutions des empereurs chrétiens, ne disparut que sous les flots de l'invasion des Vandales.

C'était un tempérament de batailleur, s'il en fut, que celui de Tertullien; mais il faut ajouter qu'il fût un des batailleurs les plus convaincus et les plus honnêtes qui existèrent jamais. Esprit tout d'une pièce, et se portant d'un bond aux extrémités, il fut l'*Alceste* du christianisme, trop peu indulgent peut-être pour les faiblesses des humbles, mais sans compromission par contre avec les habiletés et les roueries des *Philintes* de l'Église. La discipline qu'il avait embrassée avec la foi, la règle morale à laquelle il s'était rallié en se faisant chrétien, il les voulait intactes comme cette foi elle-même, dont elles ne devaient être, selon lui, que des déductions logiques; et c'est dans l'indignation soulevée en lui par les concessions de l'Église de Rome aux mœurs du siècle, que se trouve certainement la cause principale de sa rupture avec elle.

A quel moment précis avait été fondée l'Église d'Afrique, on ne le sait pas plus que l'on ne sait à quel moment précis avait été fondée celle des Gaules. Le probable est qu'elle l'avait été dans le cours du IIe siècle par des missionnaires sans notoriété [2], par quelques-uns sans doute de ces marchands ou industriels italiens qui entretenaient avec l'Afrique des relations suivies. La foi, en tout cas, s'y était répandue vite, car, à l'époque de Tertullien, les chrétiens y étaient singulièrement nombreux [3], cent mille peut-être, avec une organisation épiscopale fortement établie, et dans une certaine dépendance de l'Église de Rome, leur métropole [4], malgré les sectes entre lesquelles ils se partageaient.

1. *De hæresibus*, LXXXVI.
2. Saint Augustin, *Contra Petilianum*.
3. *Apologétique*, I.
4. *Unde nobis quoque auctoritas præsto est.* (*De præscriptionibus*, ch. XXXIV.)

Digitized by Google

La persécution officielle s'y était fait longtemps attendre. Tertullien lui-même le reconnaît, et tout semble confirmer ses dires. Ni Néron, ni Domitien, les deux seuls princes qui, de son aveu, aient persécuté les chrétiens avant Sévère, n'avaient eu à se préoccuper de l'Église d'Afrique, puisqu'elle n'existait pas encore; et l'équivoque décret de Trajan, lors de sa publication au moins, n'avait pu l'atteindre pour le même motif. Elle profita, comme toutes les autres, de la tolérance des Antonins; et, malgré le décret que, au dire de Spartien seul, Sévère aurait promulgué en 202 contre la *propagande* chrétienne et juive [1], il est fort douteux que les persécutions dont Tertullien parle sous ce prince, sans les lui imputer jamais, émanassent de l'empereur lui-même. Les mesures de détail favorables au christianisme abondent sous Sévère, dont la maison était remplie de chrétiens. Il les avait certainement compris dans la faveur accordée par lui aux *sectateurs de la superstition juive* de pouvoir arriver aux honneurs municipaux, avec dispense de tout ce qui était contraire à leur croyance [2]; et il avait de même étendu jusqu'à eux les bienfaits du décret qui ordonnait que les accusés des réunions illicites fussent jugés, non par leurs juges ordinaires, mais par le *préfet urbain*, qui leur offrait plus de garanties d'impartialité. Il avait, d'autre part, permis aux *petites gens* comme eux de former des associations, sous certaines conditions; et les chrétiens en avaient profité, au temps du pape Zéphyrin, pour se constituer ouvertement en *associations funéraires* (*collegia funebria*), avec un cimetière connu, sans que cela ait empêché Zéphyrin de mourir tranquillement dans son lit, après dix-huit ans d'épiscopat, tout comme son prédécesseur Victor, quoi qu'en disent les *Actes* apocryphes de leur prétendu martyre [3]. Tertullien lui-même, enfin, loin

1. Voici les termes mêmes de Spartien (*Vie de Sévère*, 17) : « *In itinere Palæstinis plurima jura fundavit. Judæos* fieri *sub gravi pœnâ vetuit. Idem etiam de christianis sanxit.* » L'auteur dit *fieri* et non *esse*; le décret n'interdisait donc que de *faire* des chétiens, non de l'*être*, sans compter qu'on pourrait soutenir qu'il ne s'appliquait qu'aux Palestiniens.

2. *Digeste*, l. II, ch. III, § 3.

3. Aubé, *Les chrétiens sous l'Empire romain*, ch. III et IV.

Digitized by Google

d'accuser Sévère d'avoir persécuté les chrétiens, reconnaît expressément qu'il en a protégé plus d'un personnellement [1].

Malgré tout cela cependant nul prince n'avait rapporté le décret de Trajan, qui défendait de rechercher les chrétiens mais ordonnait de les punir de mort, s'ils étaient dénoncés et refusaient de sacrifier; et il était impossible qu'à la longue ce décret ne fît sentir ses effets à l'Église d'Afrique comme aux autres. La plupart des magistrats répugnaient à punir ce qu'ils regardaient comme un simple délit d'opinion, mais tous n'avaient pas l'esprit aussi large; et, d'autre part, les explosions de la haine populaire, entretenue par l'ignorance et surexcitée par le mystère même dont s'entouraient les chrétiens, pouvaient à tout moment forcer la main aux magistrats même les plus tolérants. Les Eglises étaient donc constamment sous la menace de persécutions locales, dont l'étendue et la durée dépendaient du caprice des juges. Quelle qu'ait donc été la conduite personnelle de Sévère vis-à-vis des chrétiens, il est impossible de douter, en face des tableaux de persécution tracés par Tertullien, qu'entre les années 197 et 212 des exécutions sanglantes, quoique intermittentes, n'aient à différentes reprises décimé l'Église d'Afrique, comme d'autres à la même époque décimaient l'Église d'Alexandrie [2].

Dans toutes ces persécutions Tertullien se trouva sur la brèche, prêt à tout, et se jeta dans la mêlée, en frappant à droite et à gauche. D'une part, il écrivait pour la défense du christianisme trois ou quatre traités, dont le plus important est cette immor-

1. *Liber ad Scapulam.*

2. Aubé, dans le livre auquel nous avons déjà renvoyé, divise ainsi les persécutions de cette époque :

Première persécution de 197 à 200;

Repos et paix de 200 à 202;

Seconde persécution de 202 à 205, à la suite *peut-être* du décret dont parle Spartien;

Repos de 205 à 211;

Troisième et courte persécution en 211.

On peut discuter les détails, mais ce qui est certain, c'est que la persécution n'a pas été continue.

Digitized by Google

telle *Apologétique*, qui est restée son plus beau titre de gloire aux yeux de la postérité, indifférente aux pures discussions théologiques, et il se multipliait en même temps pour soutenir les confesseurs par ses exhortations et ses secours matériels jusque sous les yeux des magistrats, qui le laissèrent faire avec bien d'autres, tant ils répugnaient à frapper. D'autre part il gourmandait avec une véhémence sans égale la foule des chrétiens trop timides, qui se cachaient devant la persécution ou s'y dérobaient en payant les agents de la police impériale chargés de les rechercher; et il s'abandonnait contre eux à sa double indignation de logicien et d'homme de cœur. Entre temps, dans les intervalles de tranquillité probablement, il tournait sa fougue contre les hérétiques, jusqu'au jour où la faiblesse toujours croissante du clergé romain vis-à-vis de ceux qui avaient failli amena sa rupture définitive avec l'Église de Rome et tourna toute sa colère contre elle. On peut dire que, du jour où il a été chrétien, il a passé sa vie à combattre.

Tel a été l'homme en lui. Étudions-y maintenant le penseur sous ses différents aspects.

II

Pour le faire d'une façon sûre, il faudrait pouvoir établir solidement les dates ou tout au moins l'ordre de ses différents écrits, comme on y est arrivé pour saint Augustin. Les moyens nous manquent malheureusement pour cela, et de ses trente et un traités à peine en est-il une dizaine dont la place dans sa vie puisse être assignée avec une quasi-certitude. L'*Apologétique*, le discours *Aux martyrs* et le discours *Aux nations*, ont dû être écrits entre 198 et 201, à cause de leurs allusions à la récente défaite d'Albinus, qui a eu lieu en 197. Le traité *Sur l'idolâtrie* doit avoir été composé avant l'*Apologétique*, parce qu'il parle au présent des fêtes qui ont été données en l'honneur de Sévère à l'occasion de cette défaite, tandis que l'*Apologétique* n'en parle qu'au passé; et le discours *Sur les spectacles* doit être antérieur au traité *Sur l'idolâtrie*, d'après le chapitre XIII de ce dernier.

Digitized by Google

D'autre part, le premier des cinq livres *Contre Marcion* se dit lui-même écrit la quinzième année du règne de Sévère [1], c'est-à-dire en 208; et, d'après son premier chapitre, le livre *Sur les prescriptions* n'était pas encore composé à ce moment, quoiqu'il fût projeté.

A son tour la lettre au proconsul Scapula est forcément de 211, puisque le proconsulat de Scapula est de cette année.

On peut enfin rapporter sans crainte à la seconde partie de la vie de Tertullien, c'est-à-dire à celle où il était franchement montaniste, le *De velandis virginibus*, le *De monogamia*, le *De iejuniis*, le *De pudicitia*, le *Contra Praxeam*, qui contiennent des expressions spéciales au montanisme, comme la distinction entre les chrétiens *animaux* (ψυχικοί) et les chrétiens *spirituels* (πνευματικοί), ou l'appel à une révélation récente du *Paraclet*.

Mais, en dehors de ces quelques points, tout est si bien livré à la conjecture, que certains traités placés par les uns en 201 sont placés par d'autres en 215, voire même en 235.

Le peu que nous en savons cependant suffit pour que nous puissions reconstituer, dans ses grandes lignes au moins, l'histoire des idées de Tertullien.

Voyons-le d'abord dans ce qui est, pour ainsi dire, le côté extérieur de son christianisme, dans sa polémique contre les païens.

La lutte de Tertullien contre le paganisme se trouve dans quatre des traités dont nous avons le plus certainement les dates, l'*Apologétique*, les deux livres *Aux nations* et *sur l'idolâtrie*, la *Lettre à Scapula*. Tous quatre renferment peu d'arguments nouveaux contre les dieux païens, dont les païens se moquaient eux-mêmes depuis si longtemps; mais quelle hardiesse, toute nouvelle au sein de l'Église, dans le ton de mépris avec lequel tout cela est dit! Quelle fierté dans ces hautaines revendications de la liberté de conscience, droit naturel de tout le monde, et condition première de tout culte agréable à la divinité! Quel dédain pour la société païenne dans cet étalage, presque insolent, des progrès

1. Ch. xv.

Digitized by Google

sociaux du christianisme! Quelle confiance en soi et en sa force dans cette guerre si hautement déclarée à la société profane et à l'État qui en est l'expression; dans ces audacieuses déclarations, que le chrétien doit se séparer de tous ces gens-là, non pas seulement en se sevrant de leurs plaisirs, mais en leur déniant absolument son concours, en se refusant à tous les emplois, à toutes les fonctions où il pourrait leur être utile, bien qu'en fait (et Tertullien s'en vante très haut) les chrétiens fussent alors partout dans les services de l'empire! Cet empire, selon lui, les chrétiens ne feront rien pour le renverser; bien au contraire! Un des plus exprès commandements de Dieu n'est-il pas en effet d'obéir aux princes, qui le représentent sur la terre? On leur obéira donc dans tout ce qui ne sera pas contraire à la loi divine. On fera plus : on priera pour eux. Mais quant à les servir, jamais! La patrie du chrétien n'est pas dans ce monde, mais dans l'autre. C'est à celui-là qu'il tend, pour celui-là qu'il vit, à l'obtention de celui-là qu'il subordonne tous ses actes. Il repoussera donc bien loin de lui toute compromission avec une société dont l'esprit est le contraire de celui de la société chrétienne; il s'enfermera dans cette dernière; il vivra par elle et pour elle; il s'y pressera contre ses frères, qui se presseront à leur tour contre lui, au milieu de l'immense troupeau romain; ils s'y soutiendront et étayeront les uns les autres, n'y connaissant qu'eux et indifférents au reste, dont ils s'écarteront avec soin.

Et cela ne suffira pas encore! La rupture entre le christianisme et la société païenne est si complète, l'abîme entre eux est si profond[1], que le chrétien vraiment tel s'interdira, non pas seulement tout emploi public, mais toute occupation, tout moyen de gagner sa vie, qui pourrait, de si loin que ce fût, servir au culte des idoles ou au dérèglement des mœurs, sa conséquence logique. Il ne devra donc rien fabriquer ni rien vendre dont on puisse faire un jour un mauvais usage. Il ne devra même pas enseigner les lettres profanes, parce qu'elles sont pleines des faux dieux et qu'elles remplissent d'eux la pensée de l'auditeur. Telle devra

1. *De idolatriâ* tout entier.

Digitized by Google

être son horreur pour ces dieux, qu'il ne se laissera même pas bénir ou remercier en leur nom. Il devra même ne signer aucun engagement, aucun acte judiciaire, quels qu'ils puissent être, où se trouve une formule païenne, s'abstînt-il de la prononcer lui-même. Que si, par suite de tous ces scrupules et de toutes ces abstentions, il ne trouve pas le moyen de vivre et de faire vivre les siens, qu'importe ! N'a-t-il pas devant lui, selon le mot du Christ, l'exemple des lis des champs, qui ne travaillent ni ne filent et qui n'en grandissent pas moins? Et, quand Jacques et Jean, dans l'Évangile, ont laissé leur barque et leur père, pour suivre le Seigneur à son premier appel, ne nous ont-ils pas enseigné par leur exemple qu'il faut quitter pour Dieu son gagne-pain et ses parents même?

Jamais esprit plus logique n'a été ainsi sans broncher jusqu'au bout de ses idées, jusqu'aux dernières conséquences des principes acceptés par lui. Et les livres où Tertullien a écrit tout cela sont de ceux qui, selon toutes les vraisemblances, datent de ses débuts, de ceux partant que la plupart des écrivains ecclésiastiques, quelqu'éloignés qu'ils soient eux-mêmes de ces excès qui rendraient la vie sociale impossible, n'en rangent pas moins parmi les œuvres orthodoxes de cet enfant terrible[1]. Ce n'est donc pas à un moment tardif de la vie de Tertullien, ni pour une raison accidentelle, que ce rigorisme à outrance est entré dans son esprit, qui s'en serait trouvé transformé tout d'un coup. Toutes ces idées ont été en lui dès la première heure où il a été chrétien. Dès la première heure l'orthodoxe, que certains croient qu'il a commencé par être, portait en lui les germes du dissident déclaré qu'il devait être plus tard.

Ses idées sur la certitude et sur les moyens d'y arriver vont nous en donner une preuve de plus.

Au premier abord ces idées semblent un chaos, tant les procédés contradictoires s'y mêlent, et souvent au sein d'un même traité. Dans la plus célèbre de ses œuvres, le *De præscriptionibus*, écrit

1. Le *De idolatriâ* est probablement de 198. Or, en outre de ce que nous venons d'en citer, tout le chapitre XXII aurait pu être écrit par un montaniste.

Digitized by Google

vers 209 probablement, au milieu même de sa carrière, Tertullien, à l'exemple d'Irénée, proclame comme criterium suprême de la vérité la tradition orale des Églises apostoliques, parce que les apôtres ont certainement conservé intact l'enseignement de leur maître, et l'ont transmis tel aux évêques installés par eux, qui, à leur tour, l'ont respectueusement et fidèlement passé à leurs successeurs[1]. A quoi il ajoute, avec une insistance toute nouvelle, en faveur de l'autorité de ces Églises, un argument qu'Irénée n'avait fait qu'effleurer : c'est que la foi de ces Églises apostoliques est partagée par le plus grand nombre des autres, et que cela fait de leur *credo* le *credo* de la majorité, en face de la diversité infinie des opinions dans les Églises dissidentes. Tout ce qu'il y a donc à faire, selon lui, pour trouver une règle de foi, c'est-à-dire une règle dans le choix des livres saints, une règle dans la détermination de leur texte, une règle dans leur interprétation, au milieu de tant de livres apocryphes, de tant de textes altérés, de tant d'interprétations sans autorité, c'est de se rallier aux livres, aux textes, aux idées adoptées par ces églises, qu'appuient tout à la fois la tradition

1. Ces Églises, nous l'avons déjà dit ailleurs, ne sont pas les mêmes chez Tertullien que chez Irénée. Elles sont cinq d'abord, au lieu de trois, Tertullien remplaçant l'Église de Smyrne, dont il connaît pourtant le premier évêque, saint Polycarpe (ch. XXXII) par celles de Corinthe, de Philippes, de Thessalonique (ch. XXXVI), et cela, non plus à cause de la succession connue des pasteurs établis chez elles par les apôtres, mais à cause des épîtres qu'elles prétendent leur avoir été adressées par saint Paul, ce qui revient de sa part à appuyer tout à la fois l'Écriture sur la tradition orale et la tradition orale sur l'Écriture. L'Église de Rome est la seule pour laquelle Tertullien invoque la série connue de ses évêques depuis les apôtres ses fondateurs ; et la série qu'il en donne contredit celle donnée par saint Irénée, puisqu'elle commence par saint Clément, qu'elle fait directement installer par saint Pierre, sans mentionner Linus ni Anaclet, que saint Irénée plaçait avant saint Clément.

Tertullien n'assigne, d'ailleurs, aucune supériorité privilégiée ni à l'Église de Rome ni à saint Pierre. Les apôtres Paul et Jean sont mis par lui sur la même ligne absolument que Pierre, comme garants de la foi de cette Église ; et celle-ci n'est une règle que pour les Églises dont elle est la métropole, pour celles d'Italie et d'Afrique par exemple, comme l'Église de Corinthe pour celles de Grèce et l'Église d'Éphèse pour celles d'Asie. Le concile de Nicée plus tard s'empressera de confirmer sur ce point la déclaration de Tertullien (6e canon).

Digitized by Google

apostolique et l'adhésion du plus grand nombre. Lorsque ces Églises ont parlé la raison n'a plus qu'à se taire. Et, reprenant sa pensée dans le *De carne Christi*, en l'accentuant davantage encore [1], Tertullien y déclare que, quoi que ce soit qui se trouve dans les textes adoptés par ces Églises et dans l'interprétation qu'elles en font, fût-ce la plus flagrante des contradictions, nous n'avons qu'à l'accepter et à nous y soumettre. Si révoltante que la chose puisse être, elle est certaine dès qu'elle est garantie par cette double autorité de la tradition, et son impossibilité même est une raison de plus d'y croire. *Credibile est quia ineptum; certum est quia impossibile. Non potest non fuisse quod scriptum est..*, mot terrible, qui, en niant le principe de contradiction, est la rupture *formelle* de la foi avec la raison, mot devant lequel partant reculeront dans l'école traditionaliste tous les esprits timides, et pour lequel ils s'évertueront à chercher des palliatifs, mais mot absolument logique, une fois les prémisses admises, et que reprendront à toutes les époques les esprits résolus qui, après avoir posé comme une autorité irréfragable la tradition acceptée par la majorité, voudront jusqu'au bout rester d'accord avec leur principe.

Or, de l'aveu de tous, le *De carne Christi* est un livre montaniste, quelle qu'en soit la date précise, et il avait été précédé de plus d'un autre traité [2], où éclate l'esprit d'indépendance du Montanisme, quoique les formules qui lui sont spéciales ne s'y trouvent pas.

Ouvrez, d'autre part, le *Contra Marcionem*, le *Contra Praxeam*, le *De velandis virginibus*, le *De pudicitia*, le *De monogamia*, et vous vous y trouverez devant les protestations les plus éloquentes en faveur des droits de la raison, devant des déclarations réitérées qu'on ne doit rien enseigner sans le démontrer, devant des phrases enfin telles que celle-ci : « La majorité des fidèles se compose d'imbéciles. » — « Il n'y a pas de prescription contre

1. Ch. III, IV, V.

2. Tels que le *De pallio*, le *De corona militis*, le *De fuga in persecutione*, le *Scorpiace*, qu'Aubé, la *Patrologie* et Lumperius s'accordent à placer entre 201 et 208.

Digitized by Google

la vérité. Rien ne vaut contre elle, ni la longueur du temps, ni l'autorité des personnes, ni les privilèges de tel ou tel pays. Le respect de toutes ces choses est né de la bêtise ou de l'ignorance; et c'est l'habitude qui, avec le temps, lui a donné de la force[1]. »

Et rompant là carrément avec celui qui s'appelait si superbement le *Pontifex maximus* et l'*Episcopus episcoporum*[2], comme avec tous les chrétiens de la vie animale (ψυχικοί), Tertullien proclame hardiment que la vérité se trouve plus souvent avec le petit nombre qu'avec la foule ; qu'après cette rupture avec les ψυχικοί il se sent meilleur qu'avant, et que au-dessus de leur christianisme bestial il y en a un autre[3], un meilleur, le christianisme de l'esprit (πνευματικὸς), dont l'avènement récent avait été prédit par le Christ, quand il déclarait à ses disciples[4] qu'il lui restait encore bien des choses à leur dire, mais qu'ils n'étaient pas de force à les entendre, et que, après être remonté au ciel, il enverrait un autre Paraclet, l'Esprit-Saint, pour révéler au monde la vérité tout entière.

Or, dans les livres mêmes où se trouvent toutes ces belles choses, et dans d'autres qui en partagent l'esprit, Tertullien a débuté par invoquer contre ses adversaires la prescription, c'est-à-dire la tradition et la majorité, tout comme dans le *De præscriptionibus*[5] !

Comment s'orienter au milieu de tout cela ?

Ce chaos n'est pourtant qu'apparent. Il serait réel, si la tradition que Tertullien accepte pour règle, dans les endroits où il se réclame d'elle, eût répondu au *credo* d'aujourd'hui. Mais il n'en était rien, et cette seule différence suffit à tout expliquer. Le

1. *De velandis virginibus*, ch. I; *Contra Marcionem*, l. III, ch. XIII, etc.

2. *De pudicitia*, ch. XXI : « Les préférences que Jésus a manifestées pour Pierre et les privilèges qu'il lui a accordés, lui étaient absolument personnels. Ils n'étaient pas destinés à passer à ses successeurs. Si l'évêque de Rome est le premier, ce n'est que pour obéir et non pour commander. »

3. *De monogamia*, ch. I et II.

4. *Saint-Jean*, XVI, 12.

5. *Contra Praxeam*, I; *Contra Marcionem*, I, I; *Contra Hermogenem* I.

Digitized by Google

credo en faveur duquel Tertullien invoquait la tradition, et devant lequel il prétendait courber la raison, était un *credo* rudimentaire, comme celui d'Irénée, à cent lieues du *credo* orthodoxe d'aujourd'hui; et à ce *credo*-là il a conservé sa foi jusqu'à la fin de sa vie, quelles que pussent être contre lui les protestations de sa raison. Mais au delà de lui il croyait le champ ouvert à tous les progrès, comme à toutes les discussions; et cette croyance, il n'a pas attendu la fin de sa vie pour l'avoir : il l'a eue dès la première heure où il a été chrétien, vague et flottante d'abord, longtemps même peut-être, et n'exerçant ainsi sur ses idées qu'une influence intermittente; mais elle a grandi toujours avec la réflexion et l'expérience, et elle a fini par s'établir chez lui en maîtresse, le jour où l'évidence de son dissentiment moral avec Rome lui a décidément ouvert les yeux et l'a forcé à voir clair au fond de lui-même[1].

Ce jour-là de montanisant il est devenu montaniste, et il a pu formuler ainsi son système sur la certitude : la révélation est un fait indiscutable, le fait primordial, qui est la base de toute certitude et de toute science, mais elle a eu trois étapes. Moyse et les prophètes ont été ses agents dans la première; Jésus-Christ, dans la seconde; le Saint-Esprit, dans la troisième. Ce Saint-Esprit est descendu d'abord dans Montanus, dans Priscilla, dans Maximilla, les fondateurs du Montanisme[2]; et maintenant il descend sur tous ceux qui l'invoquent avec un cœur droit et sincère. A ceux-là il révèle le sens complet des Écritures, qui ne peut être connu sans lui. Ce sens nouveau ne peut pas contredire les vérités essentielles enseignées par les deux premières révélations, mais quel complément il leur apporte, et quels horizons nouveaux il ouvre devant la foi des fidèles! Quelle indépendance partant il leur donne! et comme il les affranchit de tous les im-

1. La conduite de Tertullien se trouve singulièrement justifiée par les révélations des Φιλοσοφούμενα sur les habiletés du pape Calixte, et *vice versâ*. L'appui que les deux écrivains se prêtent sur une foule de points est un fait qui ne saurait trop attirer l'attention. C'est le Calixte des Φιλοσοφούμενα qui est la meilleure explication de Tertullien.

2. *De jejuniis* I, X, XIII; *De velandis virginibus*, I; *De corona militis*, IV.

Digitized by Google

béciles qui veulent les asservir au nom de traditions fictives et d'autorités sans valeur !

Ainsi se retrouve l'unité d'esprit de Tertullien dans la question de la certitude, sous ses allées et venues en sens contraires. Entre lui et un orthodoxe actuel il y a toujours eu un abîme.

Au point de vue de la logique pure sa position est certainement peu solide, car, après avoir courbé devant la tradition la raison humaine jusqu'au *credo quia ineptum*, il est difficile de la relever et de lui reconnaître des droits. Mais c'est là une inconséquence qui s'est reproduite si souvent dans l'histoire des religions, que le cas de Tertullien se perd dans le nombre; et il n'est pas défendu d'admettre, d'autre part, que la conscience qu'il avait de l'inconsistance de son système sur ce point capital a largement contribué à l'indécision de ses idées sur tant d'autres.

III

Quel était donc le corps de dogmes qui constituait pour lui le *credo* limité obligatoire à tous les chrétiens? Il nous l'a fait connaître par deux fois [1].

« La majorité des Églises croit, et tout chrétien doit croire à l'unité du Dieu créateur, qui a tout produit par son Verbe, émis par lui avant tout le reste. Ce Verbe, sous le nom de Fils, s'est montré, à titre de Dieu, aux Patriarches; il a inspiré les Prophètes; est descendu, de par l'Esprit et la puissance de Dieu, dans la Vierge Marie; s'y est fait chair; est né d'elle; est devenu Jésus-Christ; a prêché une nouvelle loi et une nouvelle promesse du royaume de Dieu; a fait des miracles; a été crucifié; est ressuscité le troisième jour; a été enlevé aux cieux, où il s'est assis à la droite du Père; a envoyé, pour le remplacer, le Saint-Esprit, chargé d'agir sur les croyants; et il reviendra enfin avec gloire, pour appeler les saints aux récompenses célestes et envoyer les

1. *De præscriptionibus*, XIII; *De velandis virginibus*, I. Or ce dernier traité est montaniste au premier chef, et un de ceux qui datent le plus certainement de la fin de la carrière de Tertullien.

Digitized by Google

profanes dans le feu perpétuel, après avoir ressuscité les uns et les autres en leur rendant leur chair personnelle. »

Tel est le *credo* obligatoire d'alors, selon Tertullien, qui sur ce point s'accorde en plein avec saint Irénée. Ni la Trinité, ni le rôle expiatoire du Christ, ni le péché originel, ni la virginité perpétuelle de Marie, pour ne parler que de ces points essentiels du *credo* d'aujourd'hui, n'y figurent à un titre quelconque. Ils n'étaient donc pas alors articles de foi ; et, si fermement que l'Église y croie aujourd'hui, ils sont d'une institution relativement moderne. Plus que personne, d'ailleurs, Tertullien a contribué à la constitution progressive de quelques-uns d'entre eux, en tournant et retournant jusqu'à la fin de sa vie le champ de la révélation nouvelle, pour en tirer, avec l'aide du Paraclet, toute une moisson de vérités inconnues jusque-là.

Sur ce terrain toutefois gardons-nous de chercher chez lui une seule idée arrêtée et précise, une seule expression bien nette répondant à une conception bien fixe. C'est le contraire qui s'y trouve. Emporté à chaque instant par sa fougue naturelle, dans ce dédale inextricable où son bon sens et sa conscience luttent contre une tradition insaisissable ou contre les textes, Tertullien dogmatisant est presque toujours l'homme du moment. Ce qu'il dit n'est presque jamais l'expression de ce qu'il pense qu'à l'heure précise où il le dit. Le lendemain trop souvent, sous une autre impression, il pensera et dira autre chose sans s'apercevoir de la différence, et le surlendemain il reviendra de même à sa première idée. Jamais caméléon ne fut plus difficile à saisir. Il n'y a guère de texte chez lui auquel on ne puisse en opposer un autre, et cela souvent dans le même traité. Si à ces indécisions de son esprit vous ajoutez maintenant la barbarie de sa langue, un océan de néologismes, sans syntaxe aucune pour boussole, vous comprendrez la difficulté de s'orienter au milieu des expressions de sa pensée et toutes les précautions que l'on doit y prendre. Jamais une phrase isolée ne peut faire autorité chez lui. Si l'on veut arriver approximativement à entrevoir ce qu'il a pensé, c'est sur l'ensemble seul de ses œuvres qu'il faut se guider. Et c'est en toute rigueur qu'il faut lui appliquer à lui-même ce qu'il a dit de

Digitized by Google

la Bible : *Oportet pauciora intelligi secundum plura.* « Il faut interpréter les passages les moins nombreux par les plus nombreux. »

Ceci dit, essayons de démêler sa pensée au delà du *credo* ci-dessus.

Plus qu'Irénée encore Tertullien a contribué à la constitution du dogme de la Trinité; et ce ne serait que justice de lui en attribuer la véritable paternité, quoique ce ne soit pas lui qui en ait inventé le nom, déjà prononcé par Théophile d'Antioche, et que dans la constitution même du dogme il se soit arrêté bien en deçà du futur concile de Nicée. C'est lui qui le premier a employé, pour les trois termes de la Triade divine, le fameux mot de *persona*, destiné à faire plus tard un si beau chemin dans l'Église latine; et, chose bien digne de remarque, c'est dans un de ses ouvrages les plus nettement hérétiques[1], qu'il a employé les deux mots de *trinitas* et de *persona*, avec les idées qui y correspondent, en même temps qu'il y déclarait formellement que ce dogme, tout montaniste, était repoussé alors par la majorité de l'Église, et qu'il le tenait non des hommes, mais du Paraclet[2]. C'est donc du sein de l'hérésie que le dogme de la Trinité est entré dans l'Église. Le fait est curieux à relever.

Ce n'est pas que Tertullien prétende donner ce dogme pour une nouveauté, pour une découverte due à Montanus ou à lui-même. Non, là encore la tradition chez lui a conservé ses droits, et c'est d'elle qu'il se réclame[3], avant de commencer la démonstration raisonnée du dogme. Seulement la tradition sur laquelle il s'appuie ici est une tradition en *longueur*, si l'on veut nous permettre ce mot, et non en *largeur* : le dogme en effet, selon lui, remonte bien jusqu'aux apôtres, des écrits desquels il en tire la démonstration; mais il fallait, dit-il, un secours spécial du Paraclet pour l'y découvrir[4]; et, faute de ce secours, la majorité de

1. Le *Contra Praxeam*. Dans l'*Apologétique*, qui est orthodoxe, ou passe au moins pour telle, la divinité de Jésus figure (ch. XXXI), mais non la *Trinité*.
2. *Contra Praxeam*, X, XIII, XXX. « *Non hominum sed Paracleti discipulus* ».
3. *Idem.*, ch. II.
4. Ch. XXX : « Spiritum Sanctum, tertium nomen divinitatis, et tertium gra-

Digitized by Google

l'Église, à commencer par l'Évêque de Rome, avait eu jusque-là de bien autres idées sur Dieu.

Tertullien ici confirme absolument ce que nous a déjà fait connaître l'auteur des *Philosophoumena*. Ce qui régnait en ce moment à Rome et dans la majorité des Églises, c'était l'*Unitarisme*, soit sous la forme unipersonnelle des *Patripassiens*, soit sous la forme dithéiste de l'auteur même des *Philosophoumena*[1]. Un instant un évêque de Rome, dont Tertullien ne donne pas le nom, et qui doit être Éleuthère ou Victor, avait accepté les idées de Montanus, pour qui il avait déjà fait préparer des lettres de paix et d'adhésion; mais le Patripassien Praxéas était alors arrivé d'Asie à Rome; à force de calomnier Montanus, il avait fait déchirer les lettres déjà écrites; et le Patripassianisme s'était ainsi introduit dans la capitale, à côté de cette autre doctrine *à courte vue* qui ne croyait pouvoir maintenir l'unité de Dieu qu'en réservant au Père le nom du Dieu vrai, et en ne donnant à Jésus que celui de Dieu second[2].

C'est contre ces deux doctrines, au sein de la μεγάλη ἐκκλησία elle-même, que Tertullien s'est battu pour établir la Trinité; et, comme c'est à lui que l'Église aujourd'hui encore emprunte la plus grande partie de ses arguments en faveur de ce dogme, il n'est pas sans intérêt de voir un peu en détail la démonstration qu'il en a donnée.

Les Unitaires de toute sorte, les μοναρχικοί, dit-il[3], s'imaginent à tort que la simplicité absolue de l'être divin est nécessaire à son unité. L'unité de commandement y suffirait, quel que soit le nombre des exécutants, comme cela est prouvé par la multiplicité des anges, serviteurs du Dieu unique. A plus forte raison

dum majestatis, unius prædicatorem monarchiæ sed et œconomiæ (*la Trinité*) interpretatorem, si quis sermones novæ prophetiæ ejus admiserit. » Voir aussi ch. VIII.

1. Ch. III : « Monarchiam sonare student Latini; œconomiam intelligere nolunt etiam Græci. » Voir aussi ch. I et XIII.

2. On peut se rappeler à ce sujet les idées de saint Justin, qui avait enseigné à Rome même.

3. Ch. III.

Digitized by Google

l'unité subsistera-t-elle, si les exécutants sont de la même substance que celui qui commande. Or c'est le cas pour la Trinité de Montanus; et ainsi rien n'empêche de substituer à la simplicité absolue de l'être divin des Unitaires l'εἰκονομία de notre Trinité, *organisation harmonique* où le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont de la même substance, mais où le Père commande seul, tandis que les deux autres personnes se bornent à exécuter ses ordres. Cette Trinité n'est pas seulement possible : elle est la réalité même, la conclusion à laquelle on est forcément conduit, dès que l'on tient compte, comme on le doit, de tous les textes du Nouveau-Testament, non moins sacrés que ceux de l'Ancien. La simplicité absolue de l'être divin, adoptée par Praxéas et ses partisans, a contre elle les nombreux textes des Évangiles où la distinction du Père et du Fils est aussi nettement posée que possible [1]; et, à leur tour, tous les Unitaires dithéistes qui, pour sauver l'unité du Dieu vrai, font de Jésus un Dieu second en dehors du premier, ont contre eux l'Évangile de saint Jean, qui met si nettement le *Logos* en Dieu [2], et fait si formellement déclarer par le Christ que lui et son Père sont une seule et même chose [3], etc.

Tel est le raisonnement de Tertullien, et telle a été la première démonstration formelle de la Trinité. L'Église qui depuis a tant modifié l'intérieur du dogme, n'a rien ajouté aux assises sur lesquelles l'a établi ici Tertullien [4]. Aujourd'hui comme alors, c'est sur la nécessité de concilier des textes de provenances diverses, dont on a commencé par admettre sans preuves l'unité

1. *Contra Praxeum*, 5, 6, 7, 11, 15.
2. *Saint Jean*, 1, 3.
3. « Ego et pater unum sumus ». *Saint Jean*, x, 30.
4. Pour être complet il faudrait dire qu'aux versets de saint Jean apportés en preuve par Tertullien, l'Église a ajouté depuis le fameux verset dit des Trois *témoins* (Ire *Épître de Jean*, v, 7). Mais Tertullien ne connaissait pas plus ce verset que ne le connaissaient Origène et Clément d'Alexandrie, qui ont eu, comme lui, vingt occasions de le citer, s'ils l'avaient connu. Saint Cyprien sera le premier à le citer, ce qui semble indiquer qu'il a été intercalé dans l'*Épître de saint Jean* entre Tertullien et Cyprien, et dans un petit nombre d'exemplaires encore, car il manque à beaucoup de nos manuscrits, et ni saint Athanase, ni saint Hilaire, ni saint Basile, ni saint Augustin lui-même ne le citent jamais, quelque abus qu'ils fassent d'autres versets du même chapitre.

Digitized by Google

d'inspiration [1], et sur l'interprétation mystique de quelques-uns d'entre eux, que repose toute la démonstration [2]. A un verset près, que Tertullien ne connaissait pas, l'argumentation tout entière est restée telle qu'il l'avait faite.

Elle est, d'ailleurs, la seule chose que l'Église ait gardée de lui dans la constitution de ce dogme. Comme nous l'avons vu en parlant de saint Irénée, l'Église dira, dans le symbole définitif qui porte à faux le nom de saint Athanase : « Le Père est Dieu,

1. On peut voir dans notre chapitre sur Irénée ce qu'il rapportait au sujet de la composition des Évangiles. On savait si peu à ce moment à quelle date et comment les Évangiles avaient été écrits que Tertullien (*Contra Marcionem*, IV, 2 et 5) fait écrire l'Évangile de Jean avant celui de Luc, et fait *dicter* par Pierre à Marc l'Évangile que Clément d'Alexandrie lui fait *écrire de mémoire*, à l'insu de l'apôtre.

2. Dans l'*Évangile selon saint Jean* (ch. x et xv-xviii) se trouvent plusieurs déclarations de Jésus, dont le sens naturel, d'après ce qui les entoure, est manifestement celui-ci, adopté plus tard par Origène même : « *Que ce soit moi ou mon père qui vous parle, peu importe pour la valeur de ce que je vous enseigne, car je ne dis ou ne fais jamais que ce que me fait dire ou fait faire mon père de qui je tiens tout ce que je sais, et qui m'a délégué tous ses pouvoirs, de sorte que me voir ou voir mon père, m'entendre ou entendre mon père c'est tout un.* » Rien de plus simple à la fois et de plus admissible pour la raison que cette déclaration, mais elle se prêtait en plein au dithéisme que nous connaissons; Tertullien, qui le repoussait, a donc préféré isoler de tout son entourage le mot si connu, *Ego et pater unum sumus*, et, le prenant au sens absolu, en conclure, au lieu de cette unité toute morale, l'unité physique du Père et du Fils.

La plus simple logique, semble-t-il, eût voulu alors qu'il se ralliât au système de Praxéas; mais ce système avait contre lui les *synoptiques*, et Tertullien n'en voulait pas plus que de l'autre. Voici comment il s'est tiré d'affaire : si Jésus avait dit *Ego et pater unus sumus*, « moi et mon père nous sommes un seul être », Praxéas aurait forcément raison; mais Jésus a dit *unum* et non *unus*, une *chose* et non un *être*; on a donc le droit de supposer que cette *chose indéfinissable* peut être à la fois une et triple; or, comme c'est là le seul moyen de concilier tous les Évangiles, il faut bien admettre que cela est.

L'Église a respectueusement conservé l'argumentation de Tertullien.

Quant au mot de *persona* introduit par Tertullien dans la Trinité, il est le résultat de deux traductions abusives entées l'une sur l'autre. Le chapitre viii, 22, *des Proverbes* attribués à Salomon, avait fait dire à la Sagesse : « De toute éternité je me réjouissais *devant* lui » (*coram eo*, selon la Vulgate); les Septante ont traduit *devant* par ἐν προσώπῳ et Tertullien à son tour a traduit ἐν προσώπῳ par *in persona*; et voilà comment le mot de *persona*, dont nous avons fait le mot de *personne*, est entré dans la Trinité, sans que Tertullien ait jamais pris la peine de dire quel sens il y attachait, non plus que l'Église d'ailleurs.

Digitized by Google

le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, tous trois *également absolus et parfaits*, et ces trois Dieux ne font qu'un Dieu », ce qui fait trois égaux fondus en un seul être, quoique se distinguant entre eux, et un tout dont chaque partie, comme le dira saint Augustin plus tard, est absolument égale à l'ensemble. Mais Tertullien est resté bien en deçà de saint Augustin et du concile de Nicée même, quoique sur presque tous les points il soit impossible de dire quelle était au juste sa pensée.

Qui était Dieu, d'abord, pour lui? En vain donne-t-il au Fils et au Saint-Esprit la dénomination de *personæ*, tout comme au Père : chez lui tantôt le Père est par lui-même la substance divine complète, *tota substantia*, dont le Fils et l'Esprit ne sont que les *portions* ou les *membres* (*Contra Praxeam*, ch. IX), de sorte que le Père constitue Dieu à lui seul, et que, si l'auteur donne çà et là au Fils et à l'Esprit le nom de Dieu, ce n'est, de son propre aveu, que par abus de langage, *comme on dit le soleil en parlant de ses rayons* (ch. XIII) ; tantôt Dieu est la simple réunion des trois termes, comme l'arbre se compose de sa racine, de son tronc et de ses branches, comme le soleil se compose de son disque, de ses rayons et de leur extrémité, comme le fleuve enfin se compose de sa source, de son cours et des ruisseaux qui en découlent (ch. VIII), ce qui réduit le Père à n'être plus, lui aussi, qu'une portion de l'ensemble qui seul est Dieu ; tantôt les trois termes ou personnes ne sont plus comme ci-dessus des *portions*, mais de simples aspects et formes, *species et formæ*, de la substance unique (ch. II), ce que n'eût certainement pas démenti Praxéas lui-même ; tantôt enfin l'unité du Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit par suite, n'est plus qu'une unité toute morale, consistant tout entière dans la *ressemblance*, dans l'*union*, dans l'*affection* du Père pour son Fils, comme dans l'obéissance du Fils au Père, dont il exécute toutes les volontés, si bien que c'est par les œuvres seules que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils, et par elles seules aussi que le chrétien comprend que le Père et le Fils sont un (ch. XXII), ce que n'aurait certainement contredit aucun Unitaire dithéiste.

Qui démêlera, entre toutes ces opinions, la véritable pensée

Digitized by Google

de Tertullien? Et quelle est celle d'entre elles, d'autre part, qui n'ait pas, dès le siècle suivant, été condamnée par l'Église?

Un seul point est à peu près fixe chez lui, au milieu de toutes ces fluctuations: c'est l'infériorité du Fils et du Saint-Esprit par rapport au Père.

Tertullien n'aurait pu admettre leur égalité sans contredire ses déclarations les plus nettes sur l'*unité forcée* de la perfection absolue. Le *summum magnum*, a-t-il dit à mainte reprise [1], est nécessairement *un*, car *duo summa magna*, *duo paria* seraient deux indiscernables et se confondraient partout. Aussi les déclarations de l'infériorité du Fils vis-à-vis du Père, et du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, se rencontrent-elles à chaque instant chez lui. Conformément à la théorie de Tatien et d'Athénagore sur le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικὸς, le Fils pour lui n'est pas la *ratio*, la *raison* essentielle et coéternelle à Dieu, mais le simple *sermo*, la simple *parole* (*Verbum*) émise, par cette *ratio* lors du *fiat lux*. Cette *parole*, ou ce *Verbe*, a été forcément un être, parce que tout ce que Dieu produit est forcément substantiel; mais ce n'est qu'un être inférieur, subordonné [2], tenant tout du Père, qui a appelé le Verbe à l'existence par une détermination *libre*, pour avoir en lui un instrument de ses volontés et un représentant près des hommes, grâce à l'infériorité même de sa nature [3]. Partout, dans les comparaisons que nous avons rapportées de Tertullien, c'est le Père qui a la position et le rôle prédominants, comme le Saint-Esprit a une position et un rôle inférieurs à ceux du Fils; c'est le Père qui est la source du fleuve, la racine de l'arbre, le disque du soleil, comme c'est le Saint-Esprit, *tertius gradus*, le troisième en rang, qui est le ruisseau, la branche et l'extrémité du rayon.

1. *Contra Hermogenem*, l. I, ch. IV, V.

2. *Contra Praxeam*, ch. V, VI, VII, IX, XI, XIV.

3. *Adversus Valentinianos*, ch. VII; *Contra Marcionem*, IV, 39; *Contra Praxeam*, ch. IX : « Filius minor est patre, qui est filio major », ch. VII : « Dum filium agnosco, secundum a patre defendo », ch. VIII : « secundus a *patre* filius, spiritus tertius a *Deo* et filio; ita per consertos et connexos gradus Trinitas a patre decurrit »; chap. XIV : « Patrem invisibilem agnoscimus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium, pro modulo derivationis », etc, etc.

Digitized by Google

Dieu, d'ailleurs, n'a pas toujours été *père* [1], de même qu'il n'a pas toujours été *seigneur*. Il n'a été seigneur qu'à partir du jour où il a eu à qui commander, c'est-à-dire, à partir de la création ; et de même il n'est devenu père qu'à partir du jour où il a eu un fils, c'est-à-dire à partir du *fiat lux*. Et il a eu ce fils d'abord, puis le Saint-Esprit par lui, si *librement*, que, s'il avait voulu partager sa μοναρχία entre un plus grand nombre de termes ou de personnes, il l'aurait pu [2].

IV

Et là ne s'arrêtent pas les désaccords de Tertullien avec la théologie actuelle.

Pour cet esprit sincère et hardi, pour qui la Bible, supposée éclaircie par le Paraclet, était finalement devenue la seule règle du vrai, en dehors du *Credo* obligatoire ; pour cette intelligence

1. *Contra Hermogenem*, chap. III ; *Contra Praxeam*, chap. XXVII.

2. *Contra Praxeam*, IV : « *Monarchiam in tot nominibus constitutam quot Deus voluit.* »

On a voulu trouver l'égalité du Fils et du Père dans un passage de ce même traité (chap. VII), où Tertullien a prononcé le mot *parem*, à propos du Fils : « Hæc est nativitas perfecta sermonis, » etc... Mais :

1° *Parem*, dans Tertullien, ne signifie pas *égal, ex æquo*, mais *semblable* (*Contra Marcionem*, I, 6 et IV, 15).

2° La *parité*, dont il s'agit là, n'est pas entre le Fils et le Père, mais entre la *Sophia* et le *Sermo*, entre le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικὸς, ce qui fait simplement en Dieu la parole adéquate à la pensée.

Nous ne connaissons qu'une phrase de Tertullien d'où l'on pût inférer avec quelque vraisemblance apparente l'égalité du Fils et du Père : c'est cette phrase du *Contra Marcionem* (IV, 25) : « Christus omnia tradita sibi dicit a patre. Credas si creatoris est Christus, cujus omnia, qui *non minori* se tradidit omnia filio creator, quæ per eum condidit. »

Mais cette phrase, où l'égalité prétendue du Père et du Fils ne figurerait absolument qu'en passant, car il s'agit en cet endroit de tout autre chose, est absolument contredite par le chap. XXXVII du même livre, comme par tous les passages que nous avons cités plus haut en faveur de l'infériorité du Fils ; et c'est le cas d'appliquer le principe de Tertullien : *Pauciora intelligenda sunt secundum plura*. Le mot n'est qu'une inadvertance de Tertullien, et nous n'en sommes plus à les compter. Nous ne connaissons, d'ailleurs, aucun orthodoxe qui s'en soit prévalu, et c'est *par conscience* que nous l'avons signalé.

Digitized by Google

à la fois intrépidement logique et livrée à tous les caprices de l'inspiration personnelle en face de la lettre des Écritures, Dieu, tout esprit qu'il fût, était corporel (*Contra Praxeam*, VII), quoiqu'il ne fût pas de *chair* et de *sang*. Jésus-Christ n'est-il pas, en effet, d'après l'Écriture, assis à sa *droite*, et peut-il y avoir une *droite* là où il n'y a pas de corps? (*De resurrectione carnis*, ch. I).

Ce corps de Dieu sans doute était un corps *sui generis*, mais ce n'en était pas moins *un corps réel*, puisque, à l'exception du mouvement, qui n'est qu'un accident et non un être, il n'y a rien selon Tertullien, qui ne soit corps (*Contra Hermogenem*, XXXVI). En vain saint Augustin essaiera-t-il de soutenir (*De hæresibus*, LXXXVI) que *corpus* pour Tertullien ne signifiait que substance ici. Tertullien s'est servi cent fois ailleurs du mot de *substantia*, et, s'il avait cru qu'il y a des substances qui ne sont pas des corps, rien ne lui était plus facile que de le dire. Or il ne l'a jamais fait, bien au contraire; et il a déclaré de la façon la plus positive [1], que l'âme humaine, *qui est de la même substance que Dieu* [2], est un corps à trois dimensions, comme tous les autres corps.

Et la confusion des contraires ne s'arrête pas là chez Tertullien! Dieu, selon lui, tout en étant corps, n'en est pas moins invisible et intangible, malgré toutes les apparitions que l'Ancien-Testament rapporte de lui; et, à leur tour, l'impassibilité et l'immutabilité, qui résultent de sa perfection, ou de sa définition même [3], si on l'aime mieux, ne l'empêchent pas de se *passionner*, de *s'irriter*, *de changer d'idées* ou *même de formes*, sans cesser d'être lui [4]. A quoi lui servirait, en effet, d'être Dieu, si les contraires ne pouvaient s'unir en lui, et si les contradictions, qui sont impossibles chez les êtres créés, n'étaient pas chez lui possibles [5]? Dieu peut tout à la fois se transformer en toute sorte de choses et rester le même [6]. En vain la raison humaine se refuse à admettre cette

1. *De anima*, IX.
2. *Contra Marcionem*, II, 9.
3. *Contra Praxeam*, XXVII.
4. *De testimonio animæ*, VII; *Contra Marcionem*, I, 25, 26; II, 16.
5. *Contra Praxeam*, X.
6. *De carne Christi*, III, IV, V.

Digitized by Google

possibilité des contraires dans un même être. Qu'est-elle en face des faits dûment constatés, comme le sont tous ceux de cette nature rapportés dans l'Ancien et dans le Nouveau-Testament? *Il n'y a d'impossible à Dieu que ce qu'il ne veut pas* [1].

Écoutons maintenant ce qui suit.

Quelles que soient les apparitions divines rapportées dans l'Ancien-Testament, non seulement ce n'est pas Dieu le Père qui s'y est montré aux hommes, parce qu'il a déclaré à Moyse *que nul ne pourrait le voir sans mourir*, et parce que la plénitude de son immuable majesté, *plenitudo majestatis*, ne se prête à aucun des changements que supposeraient ces apparitions ; mais de plus, quand on les prête à son Fils, chez qui elles peuvent sembler possibles en raison de sa dérivation du Père, *pro modulo derivationis*, il faut bien s'entendre sur leur mode. Le Fils est de la même substance que le Père, tout en étant son inférieur, et cette substance est une ; il faut donc que le Fils soit impassible, immuable, invisible, comme son Père ; et par conséquent ce n'est jamais avec les yeux du corps qu'il a pu être vu dans l'Ancien-Testament, même par Moyse, mais en *vision*, en *songe*, dans un *miroir* ou en *énigme*, *visione*, *somnio*, *speculo*, *ænigmate* [2].

Il est difficile, on l'avouera, de passer avec plus de désinvolture du blanc au noir. Et, entre toutes ces contradictions, nous demanderons une fois de plus qui osera dire la pensée réelle de Tertullien.

Mais continuons.

En face de cette immutabilité et invisibilité imposées au Fils par sa communauté de substance avec le Père, comment l'*incarnation* a-t-elle donc été possible, se demande Tertullien, puisque le Fils Dieu n'aurait pu devenir chair et sang, *transfigurari in carnem*, sans cesser d'être Dieu [3]? Admettre que l'incarnation n'a été qu'une apparence serait contredire les Évangiles, qui ne se bornent pas à prêter au Christ une singulière intensité de vie réelle, mais

1. « Nihil Deo impossibile est, nisi quod non vult » (chap. III).
2. *Contra Praxeam*, chap. XIV.
3. *De carne Christi*, X ; *Contra Praxeam*, XXVII.

Digitized by Google

s'étendent encore longuement sur les détails de sa naissance, et nous parlent non moins nettemment de ses *frères* et de ses *sœurs*[1]. Seulement l'incarnation réelle peut se concevoir de deux façons : Jésus se transformant en une chair humaine, ou Jésus revêtant simplement cette chair, *Christus transfiguratus in carnem*, ou simplement *indutus carnem*; et puisque la première supposition serait contraire à l'immutabilité divine, la seconde seule reste possible. C'est elle dès lors qui est la vraie. L'incarnation n'a été ainsi, selon Tertullien, que le revêtement d'un être humain par le Dieu Jésus; et l'on doit ajouter que cet être humain se composait du corps seulement selon certains passages[2], d'une âme et d'un corps tout ensemble selon d'autres[3], ce qui prouve une fois de plus les hésitations de l'auteur, bien concevables d'ailleurs sur un pareil terrain. Dans tous les cas l'homme, pour lui, était seul en Jésus à naître, à souffrir, à mourir, à passer, en un mot, par tous les accidents de l'humanité, le Dieu demeurant en dehors d'eux, absolument impassible.

L'incarnation se bornait donc, en réalité, pour Tertullien à une simple *juxtaposition* des deux natures, qui aboutissait à laisser le Dieu impassible et à ne faire immoler que l'homme en Jésus. Les conciles qui, au v^e^ siècle, ont condamné Nestorius et tant d'autres pour cette opinion même, auraient bien dû joindre Tertullien à la liste de leurs réprouvés.

Nous n'étonnerons après cela personne, en ajoutant que pour lui le pain et le vin dans l'Eucharistie n'étaient pas la vraie chair et le vrai sang du Christ, mais seulement les figures et symboles de cette chair et de ce sang. Cette fois au moins Tertullien était conséquent avec lui-même[4].

1. *De monogamia*, VIII; *De carne Christi*, VII. — Tertullien admettait en plein la réalité des sœurs et des frères du Christ. La *Patrologie* le reconnait (préface du commentaire d'Origène sur saint Jean, note 32), et elle y joint beaucoup d'autres Pères avec lui.

2. *Contra Praxeam*, XVIII et XXVII.

3. *Contra Praxeam*, 29; *De carne Christi*, 12, 13, 14.

4. *Contra Marcionem*, III, 19 : « Jésus prend le pain, le distribue à ses disciples, et en fait son propre corps en disant : *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire la

Digitized by Google

V

Telles sont, dans leurs grandes lignes au moins, les idées théologiques pour lesquelles il s'est battu non pas seulement contre les unitaires et les dithéistes de la μεγάλη ἐκκλησία, mais encore contre les dissidents en dehors d'elle, Juifs ou Gnostiques de toute sorte, autant de gens qui, selon lui, fermaient volontairement les yeux à la lumière; et il n'est pas sans intérêt de voir avec quels arguments il les a combattus.

Les Juifs, selon lui [1], ont un double tort : ils ne comprennent pas que leurs prophéties devaient se réaliser, non au sens matériel, mais au sens spirituel, sens auquel elles ne pouvaient désigner que Jésus-Christ; puis ils s'imaginent follement être le peuple élu de Dieu, *comme si un Dieu impartial et juste pouvait se choisir un peuple à part au détriment des autres!* Comment leur fameuse Loi enfin pouvait-elle être autre chose qu'un expédient temporaire, puisqu'elle n'existait pas avant Moyse, ce qui lui ôte tout caractère d'absolu.

Quant aux Gnostiques, Valentiniens, Marcionistes, Hermogénistes, tous préoccupés d'expliquer l'existence du mal dans ce monde, en l'attribuant à un autre qu'au Dieu vrai, tous ferment les yeux pour ne pas voir quelle masse de contradictions soulèvent leurs systèmes [2]. Les Valentiniens croient expliquer le mal en faisant créer le monde par le dernier de cette série descendante d'Éons, ou êtres spirituels, qu'ils ont, sous le nom de Plérôme, fait sortir un jour du sein de Dieu; et ils ne s'aperçoivent pas de la contradiction qu'il y a à distinguer différents moments dans l'existence de l'être absolument immuable; de l'impossibilité qu'un tel être soit sorti un jour de son repos et soit

figure de mon corps. Marcion *avait un melon dans le cœur*, puisqu'il ne reconnaît pas dans ce pain l'antique *figure* du corps de Jésus. »

Ibidem, IV, 40 : « Isaïe va t'aider à reconnaître dans le vin l'antique *symbole* du sang. »

1. *Contra Judæos*, III, VII, XIV.

2. *Contra Valentinianos*, I-VII.

Digitized by Google

passé à l'acte pour produire les Éons; du ridicule enfin de la multiplicité de toutes ces personnes divines, censées émanées de lui un beau matin sans diminuer son être.

Les Hermogénistes [1], à leur tour, et les Marcionistes expliquent le mal par un second principe coéternel au premier : les uns, par une matière franchement mauvaise, que Dieu n'a pu qu'amender et organiser; les autres, par un Dieu second, le Jéhovah de la Bible, impuissant et maladroit, dont le Dieu bon a fini par corriger l'œuvre, en envoyant dans ce monde son fils Jésus-Christ, sous les apparences d'un homme. Les uns et les autres ne s'aperçoivent pas que deux êtres coéternels sont contradictoires, car l'éternité ne se conçoit pas sans l'infinitude et la perfection absolues, et deux infinis ou absolument parfaits ne peuvent coexister, sous peine de se limiter ou de se confondre. Tous ces gens-là se seraient épargné beaucoup de sottises, s'ils avaient bien voulu se rappeler que Dieu est absolument incompréhensible, ce qui dispense de donner une explication de ses actes, et que, après tout, la liberté humaine, nécessaire à la dignité de la création, est une explication suffisante des maux de l'homme au moins, la justice, non moins essentielle à Dieu que sa bonté, exigeant de lui le châtiment des coupables.

Ainsi se complètent les idées théologiques de Tertullien. Est-il nécessaire de faire remarquer que ses arguments contre les Gnostiques sont à peu près les mêmes que ceux d'Irénée? Non moins que celui-ci Tertullien aurait pu et dû s'apercevoir que la plupart de ses objections pouvaient se retourner contre son propre système, puisque la Trinité n'est qu'un Plérôme réduit et que la création du monde implique deux moments en Dieu à un aussi bon titre que la production des Éons. Nous pourrions ajouter que l'incompréhensibilité divine a été invoquée tour à tour par tous les systèmes déistes, philosophiques ou religieux, et que, dans les *Bacchantes*, Euripide l'a précisément fait invoquer par Bacchus, pour justifier son culte contre les objections de Panthée.

1. *Contra Hermogenem* et *Contra Marcionem*, à peu près partout.

Digitized by Google

Arrivons à la psychologie de Tertullien, non moins riche en contradictions que sa théologie.

Pour lui d'abord, comme pour Irénée, et en vertu des mêmes raisons, l'âme humaine, nous l'avons vu, est corporelle, quoiqu'elle ne soit pas de chair et de sang. Platon, dit-il, a prétendu qu'elle n'était pas corporelle ; mais ce n'est pas à la philosophie de nous renseigner là-dessus : c'est à la révélation seule[1]. Or, dans la *Genèse*, l'âme est le souffle que Dieu a insufflé dans les narines de l'homme pour en faire un *être vivant*; et de plus elle a des rapports avec l'espace, soit quand elle est dans le corps de l'homme, soit quand elle le quitte pour aller ailleurs, comme l'attestent l'épisode de Lazare dans saint Luc et, dans la *Ire Épître de Pierre*, la descente de Jésus aux enfers, pour y instruire les âmes qui y étaient gardées en prison depuis Noé[2], toutes choses qui seraient impossibles si l'âme n'était pas un corps. Elle a ses trois dimensions, comme tous les corps et elle a, comme eux, des formes linéaires, qui deviennent visibles et tangibles dans certaines conditions[3]. Elle est donc composée et a des parties, sans que cela l'empêche d'être simple, à cause de l'uniformité de sa substance[4]. Quoiqu'elle ne soit pas de chair et de sang, à la façon du corps où elle réside, elle ne peut rien faire ni penser sans ce corps, son simple instrument d'ailleurs[5]; et tout son *cogitoire* est de chair[6], sans que cela l'empêche d'être à elle seule tout l'homme[7]. Démêle qui le pourra toutes ces contradictions !

Avec tout cela cependant cette âme humaine, formée d'un souffle de Dieu, est bien supérieure à celle des anges eux-mêmes, qui n'est formée que d'un souffle matériel[8] : mais, quoiqu'elle

1. *De anima*, ch. I, III.
2. Ch. III, XIX.
3. *De anima*, ch. IX.
4. *Ibidem*, ch. X. Pour Tatien, d'ailleurs, aussi l'âme était πολυμέρης et συνθέτη, *a plusieurs parties et composée*, tant l'idée de la simplicité absolue de l'âme a été longue à s'introduire et surtout à s'établir dans l'Église.
5. *Ibidem*, ch. XXXX.
6. *De resurrectione carnis*, XV : « *Caro est omne animæ cogitorium.* »
7. *De carne Christi*, XII ; « *Totum quod sumus anima est.* »
8. *Contra Marcionem*, II, 8 : « *Generosior spiritu materiali quo angeli constituti sunt.* »

Digitized by Google

soit ainsi de la même substance que Dieu, la substance divine n'est pas en elle dans sa plénitude, car l'homme n'est pas au propre le souffle divin, mais l'*afflation* de ce souffle, le *flatus* de ce *spiritus*, la πνέη de ce πνεῦμα [1]. Or la conséquence de cette *atténuation de la substance divine* dans notre âme est que cette âme peut pécher, tandis que Dieu, dans la plénitude de sa perfection, ne saurait le faire; et c'est cette possibilité du péché qui constitue notre liberté.

Le premier usage malheureusement que l'homme a fait de ce noble don, source de tout mérite en lui, a été précisément de pécher. Adam, placé pur dans des conditions tout heureuses d'existence, et destiné à ne jamais mourir, s'il eût gardé sa pureté, a désobéi librement à la volonté de Dieu; et l'humanité, qui a péché ainsi par lui, en a été punie en lui et dans ses descendants par la condamnation à une vie de souffrances et à la mort [2].

La loi, qui fait ainsi retomber la faute des pères sur les enfants, n'a pourtant duré que jusqu'à Isaïe [3], qui en a solennellement proclamé l'abolition. Mais la destination à une vie de peine et à la mort physique, en conséquence de la faute première, n'en a pas moins duré jusqu'au sacrifice du Christ, en considération duquel Dieu a daigné faire remise aux hommes d'une mort sans terme et leur ouvrir l'accès d'une seconde vie de bonheur, pour peu qu'ils veuillent bien se repentir et avoir foi dans le Christ. Le repentir, en effet, est, comme la foi, la condition préalable de l'envoi de la grâce, sous un Dieu absolument impartial et juste [4], dans la conduite de qui il n'y a rien d'arbitraire : pour recevoir la grâce il faut la mériter. Nous voici loin avec cela du système de saint Paul et de saint Augustin sur l'envoi absolument gratuit de la foi et sur la prédestination des élus !

1. *Contra Marcionem*, II, 9.

2. *De jejuniis*, III; *Scorpiace*, V; *Contra Marcionem*, I, 22; *De resurrectione*, III-IV; *De anima*, IV; *De cultu feminarum*, I, 1. — Tertullien dans tous ces passages raisonne, comme Irénée, sur le mot général et abstrait d'*humanité*. Pas plus qu'Irénée il ne s'appuie jamais sur saint Paul (*Rom.*, V, 12).

3. *De monogamia*, VII.

4. *De pœnitentia*, II-IV.

Digitized by Google

Le gage quasi officiel, dit Tertullien, de cet envoi de la grâce et de cette réconciliation avec Dieu est le baptême [1], qui purifie notre corps par l'immersion dans l'eau, tandis que notre repentir fait descendre en notre âme l'Esprit-Saint, qui lui rend sa pureté et sa force première. Le baptême seulement n'est qu'une cérémonie; ce n'est ni l'eau, ni même les paroles prononcées par le prêtre sur le baptisé, qui y sont quelque chose : ce sont les sentiments ou mieux l'état de l'âme du catéchumène qui y sont tout. Aussi l'enfant [2] n'en a pas besoin, parce qu'il n'a jamais péché et ne comprend rien à la cérémonie; et la foi pleine et entière d'autre part, peut absolument s'en passer, parce qu'elle est sûre de son salut [3].

Maintenant ce salut et la condamnation, son contraire, ne sont-ils que pour l'âme? Cela semblerait devoir être, dès que l'âme est le *moi* lui-même [4]; mais, dit Tertullien, le fait incontestable de la résurrection du Christ implique la nôtre à son tour, et, en fait, il n'y a que les hérétiques qui la nient. Notre corps ressuscitera donc un jour, qui sera celui du retour de Jésus-Christ sur les nues; et, quoiqu'il n'ait eu l'initiative d'aucun acte en cette vie, et qu'il soit incapable de sentir par lui-même, il sera éternellement puni ou récompensé dans l'autre vie, afin que l'homme soit puni ou récompensé tout entier, comme c'est tout entier qu'il a mal ou bien agi [5].

Pour peu que Tertullien eût été conséquent à son principe, que l'âme ne peut rien sentir sans la chair [6], il en aurait conclu que, jusqu'à cette autre existence, l'âme devait dormir d'un insensible sommeil; mais l'Écriture était là, avec l'histoire de Lazare et la descente de Jésus près des âmes enfermées dans les enfers; et, ne pouvant récuser ce témoignage, il en a conclu que, en atten-

1. *De baptismo*, ch. VI, VII, VIII.

2. *Ibidem*, ch. XVIII. Il est évident d'après cela que, pour Tertullien, l'héritage du péché originel et de ses conséquences ne s'étendait qu'à cette vie même, sans rien entraîner pour l'autre.

3. Fides integra certa de sua salute est.

4. *De carne Christi*, XII : « *Totum quod sumus anima est.* »

5. Voir à cet égard tout le *De resurrectione carnis.*

6. *De testimonio animæ*, IV.

Digitized by Google

dant la résurrection, les âmes des morts s'en vont aux enfers, pour y jouir ou y souffrir seules dans des endroits distincts.

Tel est l'ensemble de contradictions au sein duquel Tertullien s'est débattu avec lui-même, sur la nature et les destinées de l'être humain, tiré qu'il était en sens contraires par la logique et par les textes! Orthodoxes et dissidents peuvent également y puiser à pleines mains; tous y trouveront de quoi les satifaire.

Nous ajouterons, pour compléter ce tableau, que Tertullien était millénariste [1], comme presque tous les Pères avant lui, et que, comme eux aussi, il croyait, sur la foi des paroles précises de Jésus, à la fin *prochaine* du monde, quoique nul n'en sût le moment [2]. Il est vraisemblable même que cette croyance n'a pas été sans influence sur ses idées morales, qu'il nous reste à voir maintenant. Le même fait était arrivé pour saint Paul, et n'a rien que de très naturel. Si le monde, en effet, est sur le point de finir, à quoi bon les petites concessions aux faiblesses humaines, et les ménagements, prétendus politiques, qui, sous prétexte de faciliter le recrutement des fidèles, ne font que compromettre un peu plus le salut des tièdes et des lâches, qu'on attire ainsi dans l'Église, et celui des habiles qui les y attirent? Les principes et la logique, voilà les seules choses auxquelles il convienne d'avoir égard, si loin qu'elles puissent vous conduire.

Cela posé, voici ce qu'en tire Tertullien :

1° Si le plus grand des biens pour l'homme est la vie éternelle, celui-là est non moins insensé que lâche qui, par la fuite ou à prix d'argent, se soustrait à l'éventualité du martyre, qui lui ouvrirait toutes grandes les portes du ciel [3].

2° S'il n'y a que la foi seule qui sauve, comme l'enseigne partout Jésus-Christ, et s'il n'y a qu'une seule foi, comme l'a dit saint Paul [4], toute foi qui n'est pas celle de la véritable Église ne compte pas. Dès lors ne comptent pas non plus, tous les sacre-

1. *Contra Marcionem*, III, 24.
2. *De monogamia*, ch. VII.
3. Tout le *Scorpiace* et tout le *De corona militis*.
4. *Éphésiens*, IV, 5 : εἷς κύριος, μία πίστις.

Digitized by Google

ments administrés par d'autres que par elle, et, par conséquent, lorsqu'un individu baptisé par d'autres que par elle entre ou rentre dans son giron, la logique la plus élémentaire exige qu'il soit baptisé à nouveau, puisque le baptême qu'il a reçu est sans valeur, sous peine d'annuler les prérogatives de la foi [1].

3° Si le corps trop bien nourri est le principe de la plupart de nos tentations en même temps qu'il alourdit l'esprit, et si la vie de l'esprit est la véritable vie de ce monde, en attendant l'autre, tous les jeûnes, toutes les abstinences qui, sans compromettre l'existence du corps, tendent à réduire à rien son influence, sont légitimes et obligatoires même, quelque intenses qu'ils puissent être, au lieu de ces jeûnes pour rire et de ces abstinences insignifiantes, dont se contente l'Église pour ne pas décourager le plus grand nombre de fidèles [2].

4° Si le baptême a refait en nous l'être moral tout entier; si, de portés au péché et de rivés presque à lui que nous étions avant de recevoir l'eau sainte, ce sacrement nous a transformés non pas seulement en individus libres entre le bien et le mal, mais en individus inclinés vers le bien par la grâce même d'en haut; si, pour pécher après lui, il nous a fallu remonter, à grands efforts de volonté mauvaise, la pente nouvelle qui nous menait d'elle-même au bien, quelle n'est pas la culpabilité de ceux qui, après avoir reçu ce miraculeux secours, retombent de nouveau dans le mal! Comment admettre dès lors, au nom de la stricte justice, qu'il soit au pouvoir d'un homme de nous en relever, quels que soient ses titres [3], et que Dieu lui-même, si grande que soit sa bonté, limitée forcément par sa justice, puisse le pardon-

1. *De baptismo*, 15.

2. *De jejuniis* tout entier.

3. *De pudicitia* tout entier et *De pœnitentia*, 1-7. Quoi que l'on puisse tirer de Tertullien pour ou contre l'existence de la confession auriculaire à son époque, nul n'est plus éloigné que lui d'attribuer une valeur quelconque à l'absolution donnée par le prêtre, si elle ne l'a pas été dans des conditions de droiture et de logique qui forcent Dieu à la confirmer. Le *De pœnitentia* et le *De baptismo* se donnent la main à ce sujet. Nul, sur aucun point, n'a moins accordé que Tertullien à l'autorité des personnes ecclésiastiques, quelles qu'elles fussent.

Digitized by Google

ner plus d'une fois à nos larmes mêmes et à notre repentir public?

5° Si Dieu enfin, d'après le second chapitre de la Genèse, n'a tiré la femme que des côtes d'un seul homme, afin qu'il la regarde comme l'os de ses os et la chair de sa chair, comment admettre qu'une femme puisse avoir successivement plusieurs maris ou un homme plusieurs femmes, puisque la femme n'a été tirée que des côtes d'un seul homme, et que l'homme n'a perdu qu'une seule côte [1]?

L'Église sur toutes ces questions de morale a donné tort à Tertullien, dont l'austérité risquait de détourner d'elle trop de gens; mais ce qui n'a pas été en son pouvoir, c'est de faire que ces idées de l'écrivain ne fussent pas la conséquence logique des principes posés par elle ou des faits rapportés par la Bible. Ce qu'elle a condamné dans Tertullien, ce sont moins ses idées que son indépendance d'esprit.

Telle est, dans son ensemble au moins, et reproduite à très grands traits, la doctrine de Tertullien. En dehors de l'unité de Dieu dans sa triplicité, du rachat de l'humanité par le sang du Christ, de la résurrection des corps et de l'éternité des peines, il n'y a peut-être pas un point où on le trouve d'accord avec l'orthodoxie actuelle, et cela non à la fin de sa vie seulement, comme trop de gens le répètent encore, mais dès ses premières œuvres mêmes.

Peu d'hommes, d'autre part, auront lutté avec plus de sincérité et d'énergie pour ce qu'ils croyaient la vérité; bien peu l'auront poursuivie avec plus de désintéressement et d'ardeur; et bien peu pourtant, il faut l'ajouter, se seront contredits autant que lui. La faute seulement n'en est pas à lui, mais à la doctrine dans laquelle il s'est trouvé engagé, tout en gardant les habitudes d'esprit qu'il avait auparavant. Moins intelligent et moins sincère, moins possédé partant du besoin de s'entendre avec lui-même jusque dans ses nouvelles croyances, Tertullien se fût moins

1. *De monogamia* et *De exhortatione castitatis*, presque tout entiers. *Contra Marcionem*, I, 29.

Digitized by Google

contredit. Ses mouvements dans les directions les plus opposées, au sein du dogme qui l'enserre, sont ceux d'un oiseau de haut vol enfermé dans une cage, et qui donne de la tête contre tous les barreaux, dans l'espoir de se frayer une issue. Tout est confusion ou inconséquence dans ses livres, parce que, en fait de croyances, tout est confusion dans son esprit, également incapable de secouer le joug de la foi ou de l'accepter docilement. Plaignons-le, en même temps que nous l'admirons : il a été le premier, ou un des premiers, de cette longue série de martyrs de leur pensée intime, qui se sont déchiré les entrailles de leurs propres mains dans la geôle où les enfermait le dogme reçu, en même temps qu'il était un de ces honnêtes gens, dont la rigidité inflexible ne se prête à aucun des compromis des habiles. Ceux qui prétendent faire de lui un orthodoxe, à la réserve d'un ou deux points secondaires, afin de se servir de lui comme d'une massue contre leurs adversaires, ont tort absolument, car peu de gens sont plus dangereux que lui pour l'orthodoxie actuelle; et, d'autre part, par une sorte d'ironie du sort, peu de gens auront contribué plus que lui à constituer quelques-uns des dogmes les plus essentiels de l'Église.

Que de sujets de réflexion dans ce rapprochement!

C'est Tertullien, dans tous les cas, qui est venu dire le dernier mot de l'école de la tradition et de la lettre : *Credibile est quia ineptum; certum est quia impossibile; non potest non fuisse quod scriptum est*, toutes phrases qui, par leur forme, ressemblent à des boutades échappées à l'entraînement de la discussion, mais qui, dans leur fond, sont si conséquentes avec les principes mêmes de l'école, qu'il n'a pu y renoncer alors même qu'il était le plus franchement montaniste. Or la tradition dont il se réclamait était une tradition singulièrement restreinte encore. Que devra donc devenir la lutte entre la raison et la foi dans tout esprit qui aura gardé le besoin de s'entendre avec lui-même, quand par le cours des siècles, cette tradition aura été grossissant toujours et charriant avec elle une masse toujours plus grande de dogmes, qu'il faudra concilier avec le bon sens, la science ou l'histoire?

V. Courdaveaux.

Digitized by Google

LE BOUDDHISME ET LES GRECS

Malgré les relations ininterrompues du monde hellénique avec l'Inde depuis l'expédition d'Alexandre jusqu'aux derniers temps de l'empire romain, la littérature grecque a presque ignoré l'existence du bouddhisme ou du moins l'a fort mal connu. La définition des *Sarmanes* chez Mégasthène et les écrivains qui le copient est si vague et si incolore qu'elle a provoqué chez les indianistes des interprétations absolument contradictoires. Von Bohlen [1] et Schwanbeck [2] y reconnaissent les moines bouddhistes désignés en sanscrit par le nom de *çramaṇa*; Childers [3] confirme leur opinion par la valeur strictement bouddhique du mot *samaṇo* en pali; Cunningham [4] la corrobore par des arguments tirés d'une phonétique invraisemblable. Colebrooke [5], Lassen [6] et Beal [7] s'accordent au contraire à repousser ce système et considèrent les sarmanes comme des brahmanes orthodoxes. Les samanaioi mentionnés par Alexandre Polyhistor (80-60 av. J.-C.) comme les prêtres de la Bactriane sont incontestablement des moines bouddhiques; leur nom, tiré de la forme vulgaire de samaṇa, se retrouve dans la même région de longs siècles plus tard, légèrement altéré en *shaman* [8]. Clément d'Alexandrie [9], à la fin

1. *De Buddhaismi origine et ætate definiendis*, p. 31 sq.
2. *Megasth. Indic.*, p. 45 sq.
3. *Pâli dictionary*, s. v°. *samaṇo*.
4. *Bhilsa topes* XII.
5. *Essays*, II, 203-4.
6. *Ind. Alt.*, II², 706.
7. *Ind. Antiq.*, IX, 122.
8. *Shâh : Nameh*, 1033,4.1160,2.
9. *Stromat.*, I.

Digitized by Google

du IIe siècle et Cyrille [1] pendant la seconde moitié du IVe, copient avec une fidélité servile les renseignements d'Alexandre Polyhistor. Bardesane [2] vers le milieu du IIe siècle ajoute aux maigres informations de ses prédécesseurs quelques détails précis noyés dans bon nombre de fictions. Origène [3] au cours du IIIe siècle et saint Jérôme [4] à la fin du IVe distinguent, sur la foi de Bardesane, les brahmanes et les samanaioi sans connaître d'ailleurs les différences fondamentales de leurs doctrines. Le nom du Bouddha paraît pour la première fois chez Clément d'Alexandrie [5] : « Il y a des Indiens, écrit-il, qui croient aux préceptes de Boutta; et ils l'adorent comme un dieu à cause de sa majesté extraordinaire ». Saint Jérôme deux siècles plus tard rappelle sa naissance merveilleuse : « La constante tradition des Gymnosophistes prétend que Budda, le chef de leur dogme, sortit du flanc d'une vierge [6] ». Consacré par les Pères de l'Église, le nom immortel du réformateur indien pénètre jusque dans les brumes du moyen âge. Un contemporain de Louis le Débonnaire, Ratramnus [7], oppose à la nativité du Christ les fables « des bragmanes sur la naissance de Budda, l'auteur de leur secte ».

Alors s'éteint dans l'Occident le dernier écho de l'incomparable révolution religieuse que les rives du Gange avaient enfantée treize siècles auparavant. Tandis que le bouddhisme propageait ses préceptes de douceur et de charité dans l'Inde, dans l'Irân et le Turân, au Thibet, en Chine, au Japon, dans la presqu'île indochinoise et dans l'archipel indien, le monde hellénique, à le juger sur sa littérature, restait obstinément fermé aux ardents missionnaires de la Bonne Loi; quand des millions de voix humaines invoquaient chaque jour, dans l'Orient, l'inépuisable bonté et la miséricorde infinie du Buddha, l'Occident entendait à peine pro-

1. *Contra Julian.*, L. XV.
2. Cité dans Porphyr., *De abstin.*, IV, 17.
3. *Contra Celsum*, I, 24.
4. *Contra Jovian.*, pt. I.
5. *Stromat.*, I, XV.
6. *Op. laud., ib.*
7. *De Nativit. Christi*, III; *ap.* Lassen, III, 370 n.

Digitized by Google

clamer son nom trois fois dans un espace de mille années. Une inexplicable fatalité fermait la moitié du monde à la doctrine bienfaisante qui convertissait, sans le secours des armes, les races les plus variées, les nations civilisées et les tribus barbares. Les témoignages de l'Inde si souvent et si injustement dédaignés dissipent l'illusion, renversent un préjugé fondé sur les documents d'origine gréco-romaine, et y substituent une vue plus exacte et plus vraisemblable.

L'active propagande du bouddhisme entame le monde grec dès sa première expansion officielle. Lorsque le petit-fils de ce roi Candragupta, qui avait assisté aux victoires d'Alexandre, adopta les doctrines du Tathâgata, son zèle religieux d'accord avec ses ambitions politiques l'engagea à propager et à protéger en dehors même de ses frontières la bonne religion. Le treizième édit de Piyadasi, gravé vers 258 avant Jésus-Christ, proclama ses conquêtes religieuses. « C'est dans ces conquêtes de la religion que le roi cher aux Devas trouve son plaisir, et dans son empire et sur toutes ses frontières, dans une étendue de bien des centaines de yojanas. Parmi ces voisins sont Amtiyoko roi des Yavanas, et au nord de cet Amtiyoko quatre rois : Turâmaya, Amtikini, Maka, Alikasudara... chez les Yavanas et les Kâmbojas... partout on se conforme aux instructions religieuses du roi cher aux Devas. Là où ont été dirigés des envoyés du roi cher aux Devas, là aussi, après avoir entendu, de la part du roi cher aux Devas, les devoirs de la religion, on se conforme maintenant et on se conformera aux instructions religieuses, à la religion... C'est ainsi que la conquête s'est étendue en tous lieux [1] ». Le nom des Yavanas cité deux fois dans cette inscription désigne expressément les peuples helléniques [2]; les rois mentionnés ont été reconnus sans difficulté dès les premiers déchiffrements. Piyadasi se flatte d'avoir porté les conquêtes de la religion chez Antiochus, roi de Syrie, Ptolémée roi d'Égypte, Antigone roi de Macédoine, Magas de Cyrène

1. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, I, 310.

2. Cf. mon ouvrage : *Quid de Græcis veterum Indorum monumenta tradiderint*; Paris, Bouillon, 1890.

Digitized by Google

et Alexandre d'Épire. Alexandre d'Épire dont Açoka inscrivait le nom sur les rochers de l'Inde, était le fils même de ce Pyrrhus qui montra le premier aux Romains la savante tactique de la Grèce et les redoutables éléphants de l'Orient. Ainsi, à en croire Açoka, le bouddhisme aurait atteint dès son premier essor l'extrême limite du monde hellénique, Mais l'épigraphie a son optique spéciale, et il faut se garder d'en être la dupe. Les relations du roi Maurya avec la Syrie sont confirmées par l'histoire ; la dynastie des Ptolémées entretenait aussi avec l'Inde des rapports diplomatiques. Philadelphe, le contemporain de Piyadasi, avait envoyé à son prédécesseur un ambassadeur nommé Dionysios ; les autres noms empruntés peut-être au protocole de chancellerie ont passé par surcroît à la suite des premiers ; peut-être aussi dans sa ferveur un peu naïve Piyadasi avait-il envoyé vers ces régions lointaines des missionnaires qui n'atteignirent probablement jamais leur but. Le nombre de ces missionnaires envoyés à l'étranger devait être considérable : l'édit de Sahasarâm mentionne « deux cent cinquante-six départs de missionnaires »[1]. Le cinquième édit qui détermine les attributions des fonctionnaires appelés Surveillants de la religion place les Grecs dans leur ressort : « Ils s'occupent des adhérents de toutes les sectes, en vue de l'établissement de la religion, du progrès de la religion, de l'utilité et du bonheur des fidèles de la religion ; ils s'occupent chez les Yavanas, les Kambojas, les Gandhâras... et les autres populations frontières, des guerriers, des brahmanes, et des riches, des pauvres, des vieillards en vue de leur utilité et de leur bonheur, pour lever tous les obstacles devant les fidèles de la religion ; ils s'occupent de réconforter celui qui est dans les chaînes, de lever pour lui les obstacles, de le délivrer parce qu'il est chargé de famille, parce qu'il a été victime de la ruse, parce qu'il est âgé[2] ». Antiochus et les Grecs sont encore nommés dans le second édit : « Partout, dans le territoire du roi Piyadasi cher aux Devas, et aussi des peuples qui sont sur ses frontières... dans le territoire d'Am-

1. Senart, *op. laud.*, II, 196.
2. *Ib.*, I, 143.

Digitized by Google

tiyoko le roi des Yavanas et aussi des rois qui l'avoisinent, partout le roi Piyadasi cher aux Devas a répandu des remèdes de deux sortes, remèdes pour les hommes, remèdes pour les animaux[1] ». La piété active d'Açoka étendait ainsi de plusieurs manières son action en pays grec; il y dépêchait des missionnaires chargés de répandre la Bonne Parole; il y installait des consuls pour défendre les intérêts et la liberté des fidèles contre l'envie et la persécution : il y fondait des œuvres de charité, des hospices, des asiles, enseignait en dehors de l'Inde par son propre exemple le respect de la vie et la pitié pour tous les êtres. La chronique cinghalaise confirme par l'autorité d'une antique tradition le témoignage positif de l'épigraphie. Le Mahâva*m*so, le Dîpava*m*so et le Sutta-vibhaṅga de Buddhaghosa[2] rapportent en termes presque identiques la conversion des Yavanas sous le roi Devânam*p*iyotisso et Dha*m*mâsoko. « En ce temps-là le thero Moggaliputto... réfléchit à l'avenir. Il vit que le temps était venu d'établir la religion dans les pays voisins, et au mois kattiko il envoya le thero Majjhantiko au Kasmir et en Gandhâra... et le thero Mahârakkhito dans le monde Yavana... Le saint Mahârakkhito allant dans le domaine des Yavanas prêcha au milieu de la foule le sutta Kâlakârâma. Cent soixante-dix mille (ou : cent trente-sept mille) personnes se convertirent; dix mille entrèrent dans les ordres ».

Déjà le pays Yavana, qui venait à peine de connaître la religion nouvelle, lui donnait des apôtres. Parmi les missionnaires choisis par Moggaliputto se trouvait un homme du pays grec. « Il envoya le thero Yavana Dha*m*marakkhitto au pays d'Aparantaka (contrées à l'extrémité de l'Occident)... Le thero Yavana Dha*m*marakkhito étant allé au pays d'Aparantaka, prêcha au milieu du peuple le sutta Aggikhandopama; là il versa l'ambroisie de la loi à soixante-dix mille âmes. Un millier d'hommes, un nombre plus grand encore de femmes, nés de familles ksatriyas, entrèrent alors dans les ordres ».

1. *Ib.*, I, 73.
2. *Mahâv.* p. 71 et 74; *Dîpav.*, VIII, 7, 9; *Suttavibh.*, I, 317.

Digitized by Google

Après la mort d'Açoka commence la décadence de la dynastie Maurya. Sur les confins du royaume Syrien et de l'Inde s'élève un état indépendant qui couvre d'abord la Bactriane, s'étend dans la vallée de Caboul, envahit l'Inde, porte ses armes victorieuses jusqu'aux bouches de la Narmadâ vers le Sud, et vers l'Est jusqu'à la capitale des Mauryas, Pâṭaliputra (Patna). Tantôt morcelé, tantôt rassemblé par une main puissante, il reste pendant deux siècles soumis à des dynastes helléniques. Les princes gréco-bactriens et les princes indo-grecs continuent sans interruption à porter des noms purement grecs; ils gravent sur leurs monnaies des caractères grecs, des titres grecs, des divinités grecques; lors même qu'ils juxtaposent la langue grecque et la langue indigène, ils gardent avec orgueil la pureté de leur nom intacte: Lysias, Apollodotos, Nicias, Demetrios s'associent tant bien que mal au titre de maharaja. Zeus, Pallas, Poseidon, Apollon, Heraklès attestent sur les monnaies la fidélité de ces enfants perdus aux cultes de la patrie [1].

Pourtant certains indices trahissent plus que des concessions à la religion locale. Un des premiers et peut-être des plus puissants héritiers de Diodote, Agathoklès Dikaios (le Juste), qui frappe d'admirables monnaies à l'effigie d'Alexandre le Grand et de ses prédécesseurs immédiats, qui prend pour marque personnelle un Zeus debout, appuyé sur un sceptre et portant dans sa main une Hékaté, a laissé de plus une pièce étrange, qui tranche violemment par tous ses caractères avec le reste de son monnayage. Il en existe plusieurs exemplaires, à Londres, à Oxford, et dans la collection Cunningham. La pièce est en bronze; elle n'est pas carrée ou ronde comme *toutes* les autres monnaies de la série indo-grecque, mais triangulaire, avec un côté légèrement arrondi, et forme comme un quart de cercle mal tracé; au jugement de Sallet, dont la compétence est indiscutable, elle est taillée à

1. Cf. *The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India in the British Museum*, a catalogue by Percy Gardner, London, 1886. — *Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien* von A. von Sallet, Berlin, 1879.

Digitized by Google

même au lingot. L'étrangeté de la forme concorde avec l'étrangeté de l'inscription et des images. Seule, elle porte une légende en caractères indo-ariens, tandis que les autres ne présentent que des légendes grecques, ou si elles y associent la langue indigène l'écrivent du moins en caractères indiens. Sur la face est gravé un stûpa bouddhique, formé par trois étages de pyramides aux angles adoucis; au sommet de l'édifice brille une étoile, sur le revers un arbre entouré d'une barrière en lattes croisées, conforme à la représentation traditionnelle du bodhi-druma, l'arbre au pied duquel le Bouddha vit la vérité suprême.

Au bas du stûpa, le nom : Akathukreyasa, génitif indien du nom d'Agathoklès à peine altéré par la transcription; sous l'arbre de bodhi se lisent ces lettres : *hidujasame*.

L'emploi du nom royal sans l'accompagnement d'un titre pompeux est contraire aux usages constants du monnayage indo-grec; Agathoklès lui-même s'intitule partout ailleurs : basileuôn, basileus et râja. Aussi von Sallet, par instinct de numismate et sans consulter la linguistique, traduisait hardiment *hidujasame* par « Roi des Indiens ». L'analyse est impuissante, il faut l'avouer, à reconnaître dans le mot les éléments d'une telle interprétation. M. Bendall, dans le catalogue de Percy Gardner, explique *hidujasame* comme un équivalent par à peu près du grec *dikaios* : « just to those born on the Indus », juste aux natifs de l'Indus; et il ajoute en remarque : *same* est le sanscrit *samaḥ* (nominatif). Sans discuter la probabilité du nominatif en *e*, nous nous contenterons d'observer l'étrangeté d'une syntaxe qui construit avec un nom au génitif une épithète au nominatif. Nous croyons qu'une autre division des lettres donne une explication plus correcte et plus acceptable. Nous séparons *hidujasa* et *me*, qui sont tous deux des génitifs comme *Akathukreyasa* et nous traduisons : « De moi, Agathoklès, Indien de naissance ». Les inscriptions des Achéménides d'une part, celles de Piyadasi de l'autre, nous ont familiarisés avec ce formulaire de chancellerie qui fait parler directement le souverain. Le génitif en épigraphie entraîne l'idée de donation. Nous proposons donc d'interpréter cette pièce comme une sorte de médaille commémorative. Agathoklès, soit

Digitized by Google

par conviction, soit par politique, aurait élevé un stûpa et aurait revendiqué à cette occasion la qualité d'Indien, qui pouvait le rendre populaire parmi ses sujets. Quelle que soit d'ailleurs la valeur de notre opinion, le caractère bouddhique de la pièce n'en est pas moins à l'abri de toute contestation.

Environ un demi-siècle après Agathoklès, le symbolisme bouddhique apparaît sur une monnaie du roi Ménandre. Ménandre Soter, *mâhârajà* (*sic*) *trâdata*, règne dans le Penjab et ne frappe que des monnaies bilingues. Pallas est sa divinité favorite ; il lui substitue parfois une tête de buffle ou bien d'éléphant, un lion, un trépied, une palme; Athenè n'en demeure pas moins sans rivale. Mais une monnaie carrée en bronze porte un emblème que la Grèce ne saurait expliquer. La légende : *basileôs sôtêros Menandrou*, en lettres grecques, encadre une roue à huit rais ; le revers porte une massue avec la légende : *mâhârajasa trâdatasa Menadrasa*. La roue est un des emblèmes favoris du bouddhisme, car c'est le Bouddha qui a fait tourner la roue de la loi ; on la retrouve sur tous les monuments, à Barhut, à Sanchi, à Buddha Gayâ, etc. Le hasard du classement a rapproché de cette monnaie dans le catalogue de Percy Gardner une autre qui paraît en compléter les indications : Ménandre y néglige son titre constant de Sôtêr, en indien trâdata, pour l'épithète *dikaiou*, en indien *dhramikasa*. Le mot grec semble être ici la traduction plus littérale qu'exacte du mot indien ; dhramika, variante de dharmika indique chez les Bouddhistes un fidèle de la Bonne Loi, Sad-Dharma, un orthodoxe.

Le bouddhisme du roi Ménandre n'est pas d'ailleurs simplement conjectural ; il est attesté et célébré par la tradition bouddhique. Un ouvrage du canon pali, dont l'original s'est perdu chez les Bouddhistes du nord, a pour sujet : les questions de Ménandre, Milinda-panho. Le roi des Yavanas, Milinda, qui règne à Sagala (près Lahore) aime, en digne héritier des dialecticiens et des sophistes, à passer ses heures de loisir en controverses religieuses. Il triomphe tour à tour des docteurs les plus illustres, mais un jour le saint Nâgasena vient à la capitale, explique au roi la métaphysique du bouddhisme, dissipe ses doutes,

Digitized by Google

anéantit ses objections, et Milinda conquis se convertit de bonnne grâce [1]. La Grèce même avait appris par un écho affaibli la glorieuse sainteté du roi Ménandre. Plutarque reconte qu'après la mort de ce prince, les cités se disputèrent la possession de son cadavre, s'en partagèrent pieusement les reliques et les adorèrent [2].

Agathoklès et Ménandre affirment leur foi par des symboles; leur orthodoxie semble se refuser à transporter dans le bouddhisme le goût anthropomorphique des cultes grecs. C'est sur les monnaies des Indo-scythes, héritiers inattendus de la domination et de la culture grecques, qu'on voit pour la première fois figurer l'image du Bouddha. Si ce n'est point un artiste grec qui l'a gravée, c'est du moins l'art grec qui l'inspire. Sur une des monnaies de Kaniska, qui semble fondre dans un éclectisme insouciant tous les cultes, tous les dogmes et tous les dieux, est représenté un personnage debout, vu de face, nimbé, vêtu du chiton et de l'himation, la main droite en avant; la légende en caractères grecs écrite à sa droite porte : Boddo. La convention n'a pas encore fixé les traits et l'attitude de Çâkyamuni; la figure n'a pas de rapport avec le type classique. Une autre monnaie de Kaniska montre pourtant ce type. Le Buddha est assis, vu de face, les jambes croisées, une main posée sur les genoux, l'autre élevée en l'air; la légende incomplète porte : *..go Boudo*.

Les rois grecs n'étaient pas les seuls à embrasser la nouvelle religion de l'Inde; les particuliers, établis dans des comptoirs disséminés sur la côte des bouches de l'Indus au delta du Gange, l'adoptaient et la servaient avec la même ferveur. Les admirables temples hypogées de Karli, de Kaṇheri, de Junnar, de Nâsik, à l'entour de Bombay, prouvent encore par leurs inscriptions la piété habile ou sincère des Grecs installés dans la région [3]. Un Grec, Irila, avait fait creuser à ses frais deux citernes pour l'usage

1. *Milinda-panho*, éd. Trenckner, Londres, 1880. — Le premier volume de la traduction par M. Rhys Davids vient de paraître : *Sacred Books of the East*, Oxford, 1890.

2. Reipubl. gerend. princip., 28.

3. V. Les textes dans mon travail : *Quid de Græcis*. etc,. p. 5-6.

Digitized by Google

des religieux à Junnar; un autre, Cita, avait fait construire un réfectoire pour la communauté. A Nâsik, le Grec Idâgidata, fils de Dhammadeva, natif du pays du nord, habitant de Damtâmitî, fait creuser une crypte dans le mont *Tiramnhu* et fait élever à l'intérieur un reliquaire (caitya-gṛha); en outre il fait creuser trois citernes en l'honneur de son père et de sa mère; en compagnie de son fils Dhammarakhito, il offre à la communauté une crypte, creusée en l'honneur de tous les Bouddhas. A Karli un Grec, Dheṇukâkaṭâ, Grec selon la loi, donne au temple un pilier avec un chapiteau orné de lions. Le même nom se retrouve à Kaṇheri associé au souvenir d'autres bienfaits.

Les prédications des missionnaires continuaient cependant à propager le bouddhisme en dehors de l'Inde. Sous le règne de Duṭṭhagâmaṇi, roi de Ceylan vers le milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ, l'inauguration du Grand stûpa (Mahâthûpo) attira des bhikkhus de tous les pays; il en vint de Bénarès sous la conduite du thero Dhammaseno, de Çrâvasti sous la conduite du thero Piyadassi, et de Vaiçâli, et de Kauçâmbî et de Pâṭaliputra, et du Kasmir; et du pays des Pallavas (Pahlavas, Parthes) vint le grand sage Mahâdevo avec quatre cent soixante mille prêtres; et d'Alasando, la ville des Yonas (Grecs) le thero Yona (Grec) Mahâdhammarakkhito amena trente mille bhikkhus [1]. Alasando est, à n'en point douter, Alexandrie, soit Alexandrie du Caucase, soit même Alexandrie d'Égypte; l'astronomie indienne réserve exclusivement à cette dernière ville le titre de : ville des Yavanas, et le Milinda paṇho la cite parmi les grands ports de commerce [2].

Un récit curieux montre même la Grèce associée à l'Inde dans son œuvre de prosélytisme. L'historien arménien Zénob de Klag raconte [3] qu'au temps du roi Valarsace, deux Indiens nommés Gisané et Démètr vinrent lui demander asile; ils avaient fui de-

1. *Mohâvamso*, p. 171.
2. *Quid de Græcis*, p. 31.
3. *Histoire de la province de Daron*, traduction dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1837, vol. I, p. 235 sqq. — ; et par Prudhomme dans *Journal Asiatique* 1864. — Cf. Emin, le *Paganisme arménien* (trad. franç.), Paris, 1864, p. 30 sqq.

Digitized by Google

vant la colère de leur souverain Tinaskeh. Valarsaçe leur assigna en jouissance le pays de Daron, où ils fondèrent la ville de Vishap. Bientôt après, ils se rendirent dans la ville voisine d'Achtichtat et y élevèrent des idoles adorées dans l'Inde. Leurs fils dressèrent sur le mont Karké deux idoles en cuivre, l'une de douze coudées de haut, l'autre de quinze. La colonie indienne se développa d'une manière extraordinaire, et resta fidèle à ses dieux; le christianisme conquérant dut, au témoignage de Zénob, leur livrer de rudes combats au IVe siècle pour triompher de leur résistance. Lassen a depuis longtemps reconnu sous Gisané une transcription vulgaire de Krsṇa (en prâcrit, kaṇho, kasiṇo)[1], mais égaré par un préjugé injustifié, il voulait contre l'évidence ramener Démètr à un mot sanscrit. Le rapprochement d'un nom grec et d'un nom indien dans une œuvre de propagande à cette époque est conforme à la vraisemblance et donne même de l'autorité au récit de Zénob.

La paix romaine, en développant le commerce et en facilitant les voyages, rapprocha encore l'Inde et ses dogmes de l'Occident. Peu de temps avant la naissance du Christ, Athènes vit le spectacle étrange d'un *sarmane* qui, rassasié des joies de l'existence, monta nu et frotté de parfums sur un bûcher comme jadis Kalanos devant l'armée d'Alexandre. On déposa ses cendres sous un monument qui resta longtemps fameux; le peuple, au temps de Plutarque, l'appelait encore communément : la tombe de l'Indien. Il portait une inscription que Strabon et Plutarque lurent et copièrent tous deux : Ζαρμανοχηγας Ινδος απο Βαργοσης κατα τα πατρια Ινδων εθη εαυτον απαθανισας κειται; Zarmanochêgas, Indien de Bargosé, ayant mis fin à sa vie selon les usages de sa patrie, gît ici. Lassen, qui suit Wilson, explique le mot zarmanochêgas par çramaṇâcârya, qui s'y ramène difficilement[2]. Peut-être la seconde partie du mot doit-elle s'expliquer comme çâkyo, et le nom doit-

1. Cf. La rivière appelée par les Occidentaux Kisnâ, Kistnâ, sanscrit *Krsna*.

2. *Acârya* devient en pali *âcâriyo*. — Lassen, *Ind. Alt.*, III, 60. — M. Ed. Hardy propose comme explication (*Der Buddhismus*, Munster 1890) : *çramana useça*. Mais *useça* n'est pas connu dans l'onomastique des personnes, et la combinaison des deux mots serait pour le moins surprenante.

Digitized by Google

il se traduire : moine de Çâkya, moine bouddhique. Zarmanochêgas faisait partie d'une ambassade plus ou moins authentique adressée à Auguste par un prince indien. C'est aussi par des ambassadeurs indiens envoyés à un Antonin que Bardesane reçut des informations nouvelles sur les Bouddhistes au cours du IIe siècle[1].

Les grands commissionnaires d'Alexandrie durent aussi recevoir plus d'une fois la visite de prêtres aventureux, poussés hors de leur patrie par la curiosité et par le goût de l'apostolat. Dion Chrysostome signale la présence, dans Alexandrie, de Bactriens, de Scythes, de Perses, et même d'Indiens[2]. Vers la fin du Ve siècle, lorsque le commerce d'Alexandrie avec l'Inde était depuis longtemps entré en décadence, un Romain qui avait été consul de Rome (en 470) et qui s'était établi ensuite à Alexandrie, Severus offrait l'hospitalité dans sa riche maison à des brahmanes qu'il traitait avec honneur et qui vivaient chez lui selon leurs propres règles. Ils ne manquaient de rien pour pratiquer leurs observances, mais ils évitaient avec soin tout ce qui allait à l'encontre[3]. Si on songe aux lois sévères qui interdisent au brahmane orthodoxe de quitter le territoire indien sous peine de déchéance, il n'est pas permis de douter que les hôtes de Severus étaient des bouddhistes.

Ainsi s'explique, par une lente infiltration à travers le monde occidental, la soudaine puissance du courant bouddhique qui se manifeste aux premiers siècles du christianisme. Les ressemblances frappantes du christianisme et du bouddhisme ont été signalées de longue date[4]; l'analogie des situations et des sentiments ne suffit pas à les expliquer toutes; il en est qui exigent l'hypothèse d'un emprunt direct. L'hérésie des Manichéens est

1. Peut-être avait-il pu aussi utiliser son séjour au fort d'Ani, en Arménie, non loin de la province où s'était établie une colonie indienne (Cf. Emin, *op. laud.*, p. 55).

2. *Ad Alexandrinos*, XXXII, 672 p.

3. Damaskios, *Vita Isidori ap. Photi. Bibliot.* p. 246 a éd. Bekker.

4. Cf. Edmund Hardy, *op. sup. laud.*, qui discute les rapports et donne une bibliographie.

Digitized by Google

toute imprégnée de bouddhisme; elle tient par ses racines à un sol bouddhique. Le maître de Manès, Terebinthus, prend le surnom de Budda et se prétend né d'une vierge; le maître de Terebinthus est Scythianus, dont le nom semble une traduction grecque de l'indien Çâkya (Çaka = Scytha); un des disciples de Manès s'appelle également Budda; enfin la formule d'abjuration imposée aux Manichéens par le christianisme maudit et déteste Zaradès, Bodda et Scythianos. La légende du Bouddha finit même par prendre place entre les vies des saints (Barlaam et Josaphat). La propagande du bouddhisme s'exerçait à l'étranger à la fois par les œuvres pies qui inspiraient le respect et la sympathie, par les prédications des missionnaires qui ne reculaient pas devant les voyages les plus dangereux, enfin par l'action des sujets helléniques établis dans l'Inde et qui retournaient après leur conversion dans leur pays natal.

Mais comment s'expliquer le silence ou l'ignorance de la littérature, si le bouddhisme a réellement pénétré les populations helléniques? L'esprit général de la période gréco-romaine est seul responsable de cette étrangeté. Encombrés par les connaissances que les siècles antérieurs avaient accumulées, accablés par les productions de leurs devanciers, les littérateurs s'occupent plutôt de compiler que de découvrir, de copier que d'observer. Les savants compagnons d'Alexandre dans l'Inde avaient recueilli une énorme provision de notes sur le pays, le peuple, les mœurs, la faune et la flore qui défraya tout le reste de l'antiquité. La connaissance de l'Inde s'arrêta presque aussitôt après sa découverte; six siècles de relations constantes n'ajoutent aux données d'Aristobule, de Néarque, de Ptolémée et de Mégasthène que des noms et des détails secondaires. Si l'expédition d'Alexandre avait trouvé dans l'Inde le bouddhisme florissant, les générations suivantes auraient peut-être ouvert les yeux sur son développement; ignoré dès le principe, il resta pour ainsi dire éternellement étranger à la littérature. En outre la propagande bouddhique s'adressait sans doute aux basses classes de l'hellénisme, tournées par leur génie et leurs goûts vers l'Orient et travaillées par des aspirations messianiques que le christia-

Digitized by Google

nisme seul put satisfaire. Isolées par les transformations profondes de la société hellénique, dédaignées et mises à l'écart, elles ne trouvaient pas parmi les lettrés d'interprète ou d'observateur sympathique. Le bouddhisme, si peu propice à la littérature dans l'Inde, n'était pas capable de provoquer à l'étranger une rénovation littéraire; les missionnaires et les catéchumènes auraient été fort embarrassés, par la faute de leur génie ou de leur éducation, de donner une expression littéraire à leurs croyances et à leurs légendes. D'autre part les principes métaphysiques du bouddhisme n'étaient pas de nature à entraver son prosélytisme; les masses qui donnent aux religions leur force et leur plus solide point d'appui ne s'intéressent guère aux problèmes de haute philosophie; les Tartares et les Kalmouks en adoptant le bouddhisme n'en ont point scrupuleusement critiqué les principes fondamentaux. Le bouddhisme apportait à l'occident comme à l'orient la légende attendrissante de son fondateur, ses récits d'édification simples et touchants, et ses maximes d'amour et de charité universelles. C'était assez pour conquérir aussi des âmes helléniques. Si pourtant il n'arriva point à triompher, s'il disparut de la scène sans y laisser presque aucun souvenir, la politique et la géographie seules sont responsables de son insuccès. La frontière de terre lui était fermée à l'occident par l'empire des Parthes, si souvent troublé par les guerres et les dissensions, hostile à l'Inde et à ses croyances. La route de mer était longue et périlleuse; les vaisseaux ne faisaient entre l'Égypte et l'Inde qu'un voyage par an. Au moment où la découverte d'Hippalos ouvrit entre les deux pays des relations plus faciles, il était trop tard pour le bouddhisme; le christianisme avait commencé son œuvre d'apostolat.

SYLVAIN LÉVI.

Digitized by Google

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE DE LA RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1889-OCTOBRE 1890

L'année dernière, à pareille époque, nous nous sommes plaint que les grandes découvertes archéologiques aient été rares en 1889; nous pouvons, au début de cette chronique, nous plaindre avec autant de raison; cependant la religion grecque, qui seule nous occupe à cette place, n'a pas trop souffert dans la détresse générale de l'archéologie. Les plus importantes comme les plus intéressantes des fouilles menées à bonne fin en 1890 nous touchent particulièrement, s'il est vrai que le culte des morts est essentiellement uni à l'ensemble du culte hellénique, et que, pour pénétrer profondément dans la connaissance de la dévotion funéraire comme des idées qui, aux différentes époques de la civilisation grecque, ont inspiré cette dévotion, il faut avec un soin minutieux explorer le plus grand nombre possible de tombeaux, et de préférence les plus anciens.

Succès, comme noblesse, oblige; M. P. Cavvadias, le jeune Éphore général des antiquités grecques, ne s'est pas endormi sur les lauriers qu'il a cueillis par brassées à l'Acropole ; sous ses ordres, les jeunes et intelligents archéologues grecs qu'il a su s'attacher, dont il n'avait pas à stimuler le zèle, à qui seulement il a donné quelque chose de son heureuse activité, se sont mis à fouiller avec méthode les nombreux tombeaux dont l'emplacement est signalé par de véritables *tumuli* sur toute la surface du sol hellénique; le résultat a justifié l'entreprise.

M. B. Staïs, à qui l'Attique est échue en partage a, jusqu'à présent, exploré quatre *tumuli*. Le premier est celui de *Velanideza*, dans le dème de Φηγοῦς, lieu célèbre par la découverte de la stèle funéraire d'Aristion; M. Staïs a rendu compte de ses recherches

Digitized by Google

dans le Δελτίον, et il a donné le plan des antiquités qu'il a mises au jour. Le tertre s'élevait, au moment des fouilles, en son point culminant, à 3m,60; mais il est certain que la barbarie du temps et des chercheurs de trésors en a fort diminué la hauteur primitive. A la base se trouvait une enceinte formée de plaques de tuf alternant avec des briques de terre cuite, et pour ainsi dire dentelée. Dans cette enceinte, qui n'est pas entièrement conservée, se trouvent de ci, de là, des débris de murs en brique dont la hauteur varie entre 2 mètres et 2m,60. Entre ces diverses constructions se sont retrouvés dix-neuf tombeaux et trois sarcophages de date plus récente; trois autres sarcophages étaient disposés à l'extérieur, et, de plus, on a retrouvé quatre urnes, deux à l'extérieur, deux à l'intérieur, à qui leur position au-dessus du sol primitif assigne clairement une date récente. Sarcophages et urnes ont été pillés; d'autres semblables ont disparu, laissant des vestiges de leur existence. Quant aux dix-neuf tombeaux intérieurs, ils sont grecs, et quelques-uns sont même très anciens; mais il est difficile de dire *a priori* si le *tumulus* date du moment même de leur construction. M. Staïs croit que c'était là le cimetière particulier d'une tribu ou d'une phratrie qui, longtemps, y enterra ses morts. La disposition des sépultures dans l'enceinte l'amène à penser que tout d'abord furent creusées dans l'enceinte deux tombes contiguës qui en occupent à peu près le centre, qu'autour d'elles vinrent peu à peu s'en grouper d'autres, d'abord en cercle, puis irrégulièrement, et qu'alors enfin fut amoncelée la terre du *tumulus* et construit le mur destiné à la soutenir. Il va sans dire que les deux tombes les plus anciennes sont aussi les plus intéressantes. Profondes de 1m,70, les fosses sont séparées en deux, dans le sens de la longueur, par une cloison, et au fond de chaque compartiment se trouvaient des charbons, preuve indiscutable que les corps ont été incinérés dans la fosse elle-même. Les deux tombeaux étaient abrités par une sorte de toit élevé au-dessus du sol qui leur donnait, de l'extérieur, l'aspect d'une construction unique, et c'est la preuve qu'à l'origine le *tumulus* n'existait pas. On a recueilli dans l'une des fosses seulement une petite œnochoé noire, très commune. Une troisième tombe, à peu près centrale,

Digitized by Google

creusée dans l'argile, grande et profonde (3m,30), était sans doute celle d'un personnage important; elle n'avait pas été violée. On a retrouvé les os du squelette rangés bien en ordre dans un cercueil de bois; elle est certainement antérieure au *tumulus*, tandis que toutes les autres, disposées en cercle au bord du tertre, ont pu être creusées alors que le tertre existait déjà. Dans les trois sépultures, et deux autres à peu près semblables, les corps étaient disposés sans orientation régulière; l'une d'elles contenait cinq petits lécythes, deux près de chaque main du squelette, un près du crâne; les autres, ou ne contenaient rien, ou contenaient un seul petit vase sans valeur. Le témoignage de ces poteries, joint à la découverte de deux fragments d'inscriptions archaïques, montre que ces premières tombes sont antérieures aux guerres médiques. Quant aux autres tombeaux, si l'on en juge par leur structure et les objets qu'ils renfermaient, il faut les diviser en deux groupes dont le premier en comprend onze. Les fosses sont moins profondes; les morts y reposaient sans cercueil. On y a toujours recueilli plusieurs vases de différentes espèces : dans l'une, huit, dans une autre, quatre, dans une autre, trois; ce sont pour la plupart des lécythes à figures noires, quelques-uns des lécythes blancs; en somme, la date peut varier entre les diverses périodes du Ve et du IVe siècle. Restent enfin les sarcophages de tuf et les urnes funéraires, qui nous font descendre jusqu'à l'époque romaine. Ainsi le *tumulus* de Velanideza est un véritable tombeau réservé, une sorte de concession à perpétuité, qui reçut, pendant une durée de cinq ou six siècles, un nombre toujours croissant, mais assez restreint d'ailleurs, de corps privilégiés. On peut, en l'étudiant de près, suivre les développements et les transformations successives des coutumes funéraires, depuis l'incinération jusqu'à l'ensevelissement dans les sarcophages. (Voyez Δελτίον ἀρχαιολ., 1890, janvier, p. 16 et s.)

M. Staïs a aussi publié son rapport officiel sur les fouilles du *tumulus* de *Vourva* (Δελτίον, juillet 1890, p. 105 et s.) Malgré les efforts des chercheurs d'antiquités, les tombeaux que recouvrait le tertre n'ont pas été violés, et l'exploration a révélé plus d'un détail inédit d'un rare intérêt. Il y a exactement sept tombeaux

Digitized by Google

sous la terre; mais trois d'entre eux sont postérieurs au *tumulus*. Ceux-ci sont peu profonds ; ils sont divisés en deux compartiments, et les corps y ont été brûlés ; dans la terre environnante, mais non dans les fosses, on a recueilli des fragments de vases ; il est assez difficile de préciser l'âge de ces sépultures. Quant aux tombes archaïques, antérieures au *tumulus*, la plus curieuse, profonde de $1^m,70$ est recouverte d'une construction de briques crues, en forme d'auge, élevée de $1^m,56$ au-dessus du sol. Le mort fut déposé dans la fosse et brûlé sur un grand bûcher, comme le prouve une grande quantité de charbons, avant la construction de cette auge qui fut hermétiquement fermée. Elle est elle-même divisée en trois compartiments dans le sens de la largeur, mais les cloisons semblent n'avoir été destinées qu'à consolider les murs. Le couvercle est formé de couches d'argile superposées sur lesquelles étaient placées treize pierres assez grandes. Cet appareil si soigné, qui a quelque rapport avec celui que nous avons signalé au-dessus d'un des tombeaux de Velanideza, montre bien qu'ici encore le *tumulus* est postérieur aux tombeaux. La fosse ne renfermait rien ; mais, à quelque distance, se trouve une sorte de double couloir allongé dont les murs élevés d'un demi-mètre environ sont formés de briques. Entre ces murs on a recueilli des fragments de vases avec de la cendre, de menus charbons, et de petits os que l'on reconnaît être des os d'oiseaux. M. Staïs voit dans ces débris les restes d'un de ces banquets funéraires dont parlent les auteurs, et que représentent un certain nombre de vases peints et de stèles sculptées. Restent deux tombeaux en pierre, construits au-dessus de la surface naturelle du sol ; l'un est rectangulaire, l'autre rond ; il n'y avait dans l'un et l'autre que quelques charbons. M. Staïs croit que ces tombeaux sont aussi antérieurs au *tumulus*. Enfin, sous la terre, s'est retrouvée la plinthe d'une statue féminine, posée sur un socle à trois degrés ; les pieds sont encore adhérents à la plinthe qui porte cette inscription archaïque :

. . . . . .

ε φίλης παιδὸς
κατέθεκεν, καλὸν ἰδεῖν
αὐτάρ. Φαίδιμος εἰργάσατο.

Digitized by Google

Il est difficile de dire lequel des tombeaux ornait l'œuvre de Phaidimos ; elle est du moins un argument décisif pour prouver que le tertre est postérieur à quelques-unes des sépultures qu'il recouvrait.

Le *tumulus* de *Petreza,* à une demi-heure du précédent, au bord de la route carrossable d'Athènes à Marathon, semble aussi avoir beaucoup d'intérêt, et M. Staïs ne tardera pas, nous l'espérons, à nous en donner la description et le plan. Nous savons seulement, jusqu'à plus ample informé, « qu'à la périphérie du tertre ont été déterrées quelques tombes creusées certainemen , comme à Velanideza, après l'élévation du *tumulus*. Tout proche du centre, se trouve un seul tombeau, celui-là même pour lequel le tertre a été élevé ; on y a recueilli un petit vase à figures noires dont une partie a été endommagée par l'humidité, et portant cette inscription archaïque : Μνεσικλειδες : εδοκεν : Φοκι : Κεαλτες εγραφσεν. A l'aide de cette inscription nous connaissons la date du *tumulus,* qui a certainement été élevé avant les guerres médiques. (Δελτίον, 1889, novembre, p. 225, 2 ; 1890, février, p. 29, 1 ; et mars, p. 49, 1.)

L'exploration d'un *tumulus* voisin d'Amarousion n'a pas encore donné de résultats (Δελτίον, 1890, p. 29 et 100),mais avant de l'entreprendre, M. Staïs avait repris avec plus de courage et plus de bonheur les fouilles que Schliemann avait commencées, puis abandonnées, au *tumulus* si souvent mentionné de Marathon. Il semble bien, cette fois, que la preuve soit faite : là furent ensevelis les héros de la plus fameuse des batailles. Les journaux, il y a quelques mois, nous ont apporté la nouvelle retentissante que les os des guerriers de Marathon ont traversé les siècles dans leur sépulture inviolée. Un heureux explorateur a trouvé ces nobles restes, plus authentiques que ceux d'Agamemnon,et cette découverte qui émeut les plus chers souvenirs, instruit aussi l'historien de la religion, car elle apprend, par un exemple typique, quels devoirs pieux étaient rendus aux héros, comment, dans ces circonstances uniques, au respect, à la reconnaissance du patriotisme s'unissait la religion. On nous saura gré de traduire en partie la note officielle publiée par le Δελτίον (avril 1890).

Digitized by Google

« ... On a entrepris l'exploration du grand *tumulus* connu sous le nom de σορός, parce que les fouilles de M. Schliemann en 1884 — M. Schliemann avait conclu que ce n'était pas là le tombeau des combattants de Marathon, que le tertre ne cachait pas une tombe, mais un simple cénotaphe, d'âge extrêmement archaïque — parce que ces fouilles ne semblaient plus suffisantes, après les brillantes découvertes de l'Éphorie générale à Velanideza, Vourva et Petreza. Si le *tumulus* n'était pas celui des guerriers de Marathon, il devait être du moins analogue à ceux de Velanideza, Vourva et Petreza, c'est-à-dire qu'il n'était pas un cénotaphe, mais qu'il cachait une ou plusieurs sépultures.

« Pour ces raisons, l'Éphorie générale a fait fouiller le *tumulus* par M. l'éphore B. Staïs. Les travaux ont commencé par une tranchée qui devait ouvrir de part en part le *tumulus* ; ils ont continué jusqu'à la fin d'avril et pendant une partie du mois de mai, sans résultat.

« Vers la fin du mois de mai, on a trouvé, au rapport de M. Staïs, à une profondeur de 12 mètres à partir du sommet du tertre, une urne contenant des os et de la poussière de mort. La fouille continuant, on est arrivé à une couche assez étendue de cendre, de charbons, d'ossements calcinés et réduits le plus souvent en poussière, de vases, lécythes à figures noires, dispersés çà et là. A la vue de tous ces débris de corps brûlés, M. Staïs a informé l'Éphorie générale que le tombeau était indiscutablement celui des guerriers de Marathon. Mais, comme les vases seuls pouvaient être recueillis sur cette couche, et que tout le reste, rendu compact, devait être détruit par les fouilles, M. Staïs interrompit les recherches pour les reprendre en présence de témoins, et surtout en présence d'un savant qui pût déterminer scientifiquement la nature de chacun des éléments constituants de la couche. On désigna à cet effet M. Mitsopoulos, professeur de géologie à l'Université. Devant lui, devant M. Cavvadias, Éphore général, M. Staïs, directeur des fouilles, MM. Lolling et Caverau, on a continué et terminé le 2 juin l'exploration de la couche mise à jour. »

Cette commission a publié le rapport suivant :

« Les soussignés, ayant assisté à la fouille et à l'exploration du

Digitized by Google

sol mis à découvert du *tumulus* de Marathon, affirment ce qui suit :

« Le sol mis à jour par la grande tranchée ouverte dans le *tumulus*, long de 26 mètres, large de 6, était formé de fragments de schiste brillant pourris par l'humidité, dont l'éclat était conservé, et de sable marin. Sur ce dépôt se trouvait immédiatement une couche, variant de 2 à 6 centimètres d'épaisseur, composée de cendres, d'ossements humains, les extrémités du corps pourris et réduits pour la plupart en poussière par le feu et l'humidité, de charbons, tombés ordinairement en poussière, et de vases, surtout des lécythes à figures noires disséminés çà et là à la surface. Il faut noter que la cendre et les charbons, les os et les vases étaient en plus grande quantité vers le centre du tombeau, et en plus petite vers la périphérie.

A Marathon, le 2 juin 1890.

P. Cavvadias.
B. Staïs,
A. G. Lolling,
K. Mitsopoulos,
G. Caverau.

« Ainsi il est impossible de douter que ce tombeau ne soit celui des morts de Marathon, c'est-à-dire de ces cent quatre-vingt-douze braves Athéniens qui tombèrent en combattant contre les Perses, pour la patrie. Leurs corps ont été réunis et ensevelis par leurs concitoyens et leurs compagnons d'armes. Après les avoir brûlés, on déposa des vases sur leurs cendres, et on amoncela, par dessus, de la terre; un grand tertre s'éleva, monument grandiose de leur vaillance. »

On le voit, M. Staïs mérite de grands éloges pour cette brillante campagne; il en méritera plus encore s'il s'acquitte avec la même persévérance et le même succès de la tâche qui lui incombe encore, s'il continue à explorer systématiquement les *tumuli* encore vierges de l'Attique, et si, ces *travaux pratiques* terminés,

Digitized by Google

il nous donne le livre attendu, où toutes ses observations seront relatées, les faits et les détails groupés, mis en ordre et comparés, exprimées enfin les idées générales dont s'enrichira la science, et qui ne peuvent manquer de jaillir à la lumière de tant de précieuses découvertes.

Alors, M. Cavvadias, dont nous avons signalé l'initiative, pourra, pour la seconde fois, se féliciter à juste titre de l'œuvre accomplie, et nous souhaitons que le Δελτίον publie bientôt une note semblable à celle qui annonçait officiellement la fin des travaux mémorables de l'Acropole. « On peut maintenant déclarer que les fouilles de l'Acropole sont terminées. Par ces travaux, auxquels, pendant quatre années entières, avec confiance, sans me laisser arrêter par aucun obstacle d'aucune sorte, j'ai consacré toutes mes forces, l'Acropole, je pense, a repris l'aspect que depuis longtemps rêvaient les amis de l'antiquité; du sol fouillé jusqu'au roc sont sorties en foule des œuvres si belles, si originales, que le Musée de l'Acropole est devenu vraiment unique au *monde*, et frappe d'étonnement ses visiteurs. L'Hellas livre au monde civilisé l'Acropole pure de toutes les souillures de la barbarie, grandiose témoignage du génie grec, trésor singulier de chefs-d'œuvre antiques, qui appelle tous les peuples civilisés, sans distinction, à lutter noblement de zèle et de travaux pour le progrès de la science archéologique. » (Δελτίον, 1890, p. 3.)

Cet appel aux savants était d'ailleurs bien superflu; les découvertes précieuses de l'Acropole sont depuis le premier jour exposées, commentées, discutées à l'envi, et le seront longtemps encore; l'histoire des religions trouve bien sa part, comme de juste, dans ces richesses. Nous avons dit, en 1889, que M. Dœrpfeld était d'avis qu'à l'emplacement où l'on situait d'ordinaire un temple, ou du moins une enceinte d'Athéna Ergané s'élevait la Chalcothèque; il a développé son opinion dans un lumineux mémoire (*Mitth. d. kais. Instit. in Athen*, 1889, p. 304); et il semble même prouvé maintenant — Robert, dans l'*Hermès*, avait le premier émis cette idée, — qu'il n'a jamais existé sur l'Acropole de sanctuaire ni d'enceinte consacrée à Athéna Ergané; les mots *Ergané*, *Ergoponos*, ne sont que des épithètes parfois appli-

Digitized by Google

quées à Athéna Polias. Voilà donc un culte qu'il faut exclure de la liste des cultes célébrés à l'Acropole.

On n'a pas oublié que, par compensation, les fouilles avaient révélé l'existence d'un culte d'Héraklès dont les monuments n'avaient pas encore fait mention. Les frontons archaïques en pierre calcaire, dont nous avons parlé en détail l'année dernière, ont donné lieu à de nouvelles études et à des restitutions aussi ingénieuses que savantes dues à M. Brükner. Les fragments qu'il a rapprochés et complétés dans les *Mittheilungen* de l'Institut archéologique (*Athen. Abtheil.*, 1890, p. 84, tab. II) constituent un bas-relief triangulaire où est représenté, à gauche du spectateur, Héraklès luttant avec Triton. Le dieu marin a un corps en forme de serpent à queue fourchue, auquel s'adapte un torse d'homme; Héraklès, le genoux droit en terre, le pied gauche posé à plat sur le sol, accroupi et allongé sous la ligne rampante du fronton, a saisi le monstre par le cou et cherche à l'étouffer. L'angle droit du fronton est occupé par les replis tortueux d'un double corps de serpent auquel s'attache un torse d'homme tenant sur la main un oiseau. M. Brükner n'a pas eu de peine à établir que cet être bizarre est Cécrops portant un aigle. On voit que le fronton de Triton n'est pas moins instructif pour l'histoire des croyances attiques et des types figurés des dieux que pour l'histoire de la sculpture, et qu'il nous offre au plus haut point l'intérêt que nous avions, l'année dernière, reconnu au fronton symétrique, le fronton de Typhon.

Enfin, M. Lechat a rendu un grand service à tous ceux qui n'ont pas eu la bonne fortune de visiter l'Acropole depuis cinq ans. Il a, dans un important mémoire, avec une méthode heureusement précise, étudié les statues féminines de type archaïque qui sont désormais célèbres. Vêtements, coiffures, chaussures, attributs, types, technique, M. Lechat a tout analysé sans négliger aucun détail, et l'étude approfondie de chacune des statues, la comparaison minutieuse de leurs rapports et de leurs différences lui a permis de poser avec une netteté et une franchise toutes nouvelles cette grave question qui, pour l'histoire générale de la dévotion hellénique, est d'un intérêt capital : Que repré-

Digitized by Google

sentent les statues féminines archaïques de l'Acropole? Athéna Polias, la déesse elle-même, qui se complaisait à la vue de sa propre image? Ses prêtresses, ses servantes en adoration, dont elle voyait avec joie la cour de jour en jour plus nombreuse et plus brillante se grouper autour de son temple? De simples statues, des œuvres d'art, dont la piété de ses fidèles voulait embellir son séjour? M. Lechat fait valoir et combat tour à tour les arguments en faveur de chaque hypothèse, et propose enfin la conclusion que nous citons volontiers, car elle s'accorde heureusement — avec trop de prudence selon nous — avec des idées que nous avons soutenues et que nous soutiendrons encore : « Les seules statues du Musée de l'Acropole desquelles on puisse fixer le nom, sont celles qui portent des attributs caractéristiques : elles sont peu nombreuses. Pour les autres, il règne une grande incertitude. Chaque tentative d'interprétation se heurte à des critiques qui, sans être toujours décisives, sont, du moins, très embarrassantes. Quelques figures pourraient, à la rigueur, passer pour *des images* de prêtresses ou de desservantes du temple; mais *cela* n'est pas tout à fait hors de doute. Quelques autres pourraient être des effigies de femmes athéniennes, désireuses de marquer leur dévotion à Athéna; cela n'est que probable, mais nullement sûr. D'autres, enfin, ne répondraient pas à une désignation particulière; elles seraient d'anonymes répliques d'un type devenu courant, mis à la mode; on les aurait consacrées, en tant qu'œuvres d'art, et non comme portraits d'une mortelle, ni comme simulacres de la divinité; mais cette manière de voir est-elle légitime? — Faute de preuves rigoureuses, aucune théorie ne réussit à s'établir solidement. Il faut donc, pour le moment, se résigner à l'incertitude; ou bien, si l'on s'attache exclusivement à une hypothèse, on doit avoir la loyauté de reconnaître que les raisons de sentiment et d'impression — sujettes à changer — ne sont pas étrangères à ce choix, et, par suite, que les autres hypothèses ont aussi leur valeur. » (*Bull. de Corresp. Hellén.*, 1890, p. 86-87).

Avant de quitter le *Bulletin de Correspondance Hellénique*, nous tenons à signaler les travaux que nos jeunes camarades ont

Digitized by Google

publiés cette année sur leurs fouilles récentes. M. Fougères l'heureux explorateur de Mantinée a rendu compte de ses recherches; nous notons qu'il a retrouvé et identifié le temple de Zeus, Soter, l'Héraion, et l'ἡρῶον que Pausanias a mentionné sous le nom de Podareion. (*B.C.H.*, 1890, p. 252 et s.), et découvert une intéressante statue de Télesphoros (*B.C.H.* 1890, p. 595). M. V. Bérard, de son côté, profitant de sa collaboration avec M. Fougères, a reconnu, sur la route de Tégée vers Argos, le temple de Déméter ἐν Κορυθεῦσι, et l'*hiéron* de Dionysos Mystès. Dans le premier sanctuaire il a trouvé une importante statue, malheureusement brisée aux genoux, qu'il publie. C'est une statue de femme assise, en tuf. L'aspect en est tout à fait égyptien; les bras collés contre les flancs, les mains posées sur les genoux, les cheveux tombant à droite et à gauche en forme de *klaft*, et serrés par un bandeau au sommet de la tête, l'attitude générale, le détail du vêtement et de la coiffure, tout concourt à fortifier l'opinion de M. Bérard, « que l'œuvre n'est pas un produit de l'art arcadien indigène, mais une œuvre de l'ancienne école d'Argos, importée en Arcadie. Hérodote parle d'une tradition suivant laquelle le culte de Déméter aurait été apporté d'Égypte en Argolide et d'Argolide en Arcadie ». Il est tout au moins curieux de retrouver dans ce pays une image de Déméter, — car c'est bien cette déesse qu'a voulu représenter le sculpteur — de type et de style égyptien.

Les plus jeunes de nos camarades suivent d'ailleurs l'heureux exemple de leurs devanciers immédiats. M. Jamot a commencé à rendre compte de ses fouilles à l'*hiéron des Muses*, à Thespies, et nous promet toute une série d'articles (*B.C.H.*, 1890, p. 546); le Δελτίον nous apprend d'ailleurs que les travaux terminés à l'*hiéron* sont transportés à la ville même de Thespies (1890, juillet, p. 111); rien n'a encore transpiré de ces recherches, mais nous avons peine à croire que l'histoire de la religion grecque ne s'y soit pas enrichie de quelques documents d'importance. M. Legrand a choisi pour théâtre de ses fouilles la ville de Trœzène; nous avons lu dans le Δελτίον qu'entre autres monuments a été retrouvée une statue d'Hermès Criophore. (Δελτίον, 1890, p. 71, 81, 87.)

L'Institut américain a fait des fouilles à Platées, l'Institut an-

Digitized by Google

*glais à Mé*galopolis; mais le Δελτίον qui nous porte ces nouvelles, *toujours* avec un trop grand retard, ne nous donne aucun détail sur les résultats de ces explorations; nous devons attendre l'année prochaine pour en parler en connaissance de cause. Nous ne pouvons, non plus, que signaler très vaguement, et pour montrer combien est grande l'activité de tous les archéologues en Grèce, les recherches de la Société archéologique à Athènes, auprès de la Tour des Vents (Δελτίον, 1890, p. 81, 100), à Lacédémone, sur l'emplacement du temple d'Apollon Amycléen (*ibid.*, p, 81, 101), à Rhamnus (*ibid.*, p. 101) et à l'*hiéron* d'Amphiaraos à Oropos (*ibid.*, p. 101). Mais nous sommes heureusement mieux renseignés sur les fouilles de M. l'éphore Tsountas à *Vaphio*, près d'Amyclées, dans un tombeau à coupole depuis longtemps signalé par les voyageurs. Elles compteront parmi les plus instructives de ces dernières années, et l'article par lequel M. Tsountas les a fait connaître dans l'Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική (1889, p. 198) mérite l'attention que lui ont accordée aussitôt les archéologues (S. Reinach, *Chronique d'Orient*, ds. *Rev. archéol.* 1890, p. 272, et note 3; E. A. G(ardner), *Archaeology in Greece*, 1889-90, ds. *Journal of Hellen. Studies*, XI, p. 213). « La coupole a de 10m,15 à 10m,35, de diamètre; comme les murs du couloir d'entrée, elle est construite en petites plaques, qui se sont conservées jusqu'à une hauteur de 3 mètres environ. Le sol, qui est formé par le roc naturel, était presque partout recouvert de terre noire et de fragments de bois carbonisé qui attestent la présence de foyers; c'est dans cette couche qu'on a recueilli les offrandes funéraires qui étaient dispersées un peu partout, sauf dans le tiers du tombeau voisin de l'entrée. Ces objets sont très importants pour l'archéologie : il y a notamment quatorze pierres gravées du type insulaire; deux bagues en or, dont l'une porte une représentation figurée, un homme devant un arbre, tendant les deux mains comme dans l'acte de l'adoration, avec une femme auprès de lui; deux petits poissons découpés dans une mince lame d'or; des clous en argent et en bronze; etc., etc... On a découvert très peu d'ossements; la plupart avaient subi l'action du feu, mais M. Tsountas déclare ignorer s'ils appartenaient à des hommes ou

Digitized by Google

à des animaux. Dans la moitié septentrionale de la *tholos*, on a déblayé une fosse quadrangulaire creusée dans le roc, longue de 2m,25, large de 1m,10, et profonde de 1 mètre. On n'y a recueilli ni ossements ni charbon, ce qui fait supposer à M. Tsountas que c'était une tombe à inhumation, où les ossements se sont complètement réduits en poussière. A une des extrémités de cette fosse, on a trouvé une épée qui était fixée à sa poignée par trois clous en or; cinq poignards et couteaux de différentes grandeurs: deux pointes de lance; un disque en bronze; quatre disques épais en plomb; deux vases en albâtre; quatre vases en terre cuite; un petit vase en argent; un autre de même forme en bronze. Vers le milieu du tombeau, on a recueilli quatre-vingts grains de collier en améthyste, deux pierres gravées et un poignard de bronze recouvert de feuilles d'or. Tout auprès d'eux étaient deux vases en or ornés de représentation en relief extrêmement curieuses (des hommes chassant des taureaux), deux vases en argent sans décoration, une phiale d'argent dont le rebord et le manche sont dorés, treize pierres gravées, trois bagues, dont l'une est sans décoration, la seconde en bronze avec des gravures que M. Tsountas ne décrit pas, la troisième *en fer*. Enfin, à l'autre extrémité du tombeau, on a trouvé un couteau, deux haches et deux disques épais en plomb[1]. »

Ajoutons que M. Tsountas a découvert dans la même région, et qu'il a commencé d'explorer d'autres tombeaux de la même époque. Ainsi l'enquête instituée par M. Cavvadias en Attique se poursuit en même temps à Laconie; nous avions bien raison, au début de cette revue, de dire que la question des rites funéraires est à l'ordre du jour. A ce titre nous ne devons pas laisser sous silence le débat retentissant du docteur Schliemann et de M. E. Bötticher. Pour l'illustre Allemand, la colline d'Hissarlik, dont il a repris après plusieurs années le déblaiement, renferme les ruines superposées des villes qui furent Troie. Son adversaire juge que c'est là une erreur, qu'Hissarlik n'est qu'un

1) Le numéro de l'*Ephemeris* où se trouve l'article de M. Tsountas ne nous étant pas parvenu, nous avons cru pouvoir emprunter ces détails précis à la *Chronique d'Orient* de M. S. Reinach.

Digitized by Google

vaste tumulus couvrant une nécropole à incinérations. Les archéologues sont quelquefois irritables comme des poètes; la discussion passionnée est devenue querelle, et querelle plus que vive. Mais tout s'est terminé à la gloire de Schliemann; le *Congrès d'Ilion*, désormais fameux, s'est déclaré pour lui. Nous le constatons avec plaisir, nous qui aimons à rendre justice aux succès de chacun; et nous y avons quelque mérite, après avoir lu les critiques, nous allions dire les calomnies, adressées d'un cœur trop léger, et d'une plume trop lourde, par l'heureux explorateur de Troie, de Mycènes et de Tyrinthe — nous n'ajoutons pas de Marathon — à nos camarades de l'École française d'Athènes [1].

Octobre 1890.

PIERRE PARIS.

1) Cette *Chronique* était depuis assez longtemps non seulement rédigée, mais imprimée et mise en pages, lorsqu'est survenue la mort de Schliemann. Nous ne voulons rien changer à la fin de notre article, bien qu'il n'aille pas sans quelque critique, pour bien montrer comment jusqu'à ses derniers jours les travaux et les opinions de Schliemann ont fait grand bruit dans le monde de l'archéologie, de nature si sereine. Nous lui rendons aussi trop bonne justice pour nous contenter de signaler sa mort dans une note rapide; nous nous réservons d'apprécier dans notre prochain *Bulletin* son œuvre et son rôle, sinon son caractère.

15 février 1891.

Digitized by Google

TRAVAUX RÉCENTS SUR LA MYTHOLOGIE SCANDINAVE

Völuspa, eine Untersuchung von Elard Hugo Meyer. — Berlin, Mayer et Müller, 1889, in-8 de 230 pages[1].

Julius Hoffory. *Eddastudien*. I, mit drei Tafeln. — Berlin, Reimer, 1890, in-12 de 173 pages.

I

Les premiers savants allemands qui, au siècle passé et dans les premières années de celui-ci, cherchèrent à se rendre compte de la nature et de l'origine des poésies norroises, Keysler en 1728, von Schlözer en 1773, Adelung en 1797 et 1803 et Rühs en 1801, 1812 et 1813, eurent tous, à des degrés différents, cette impression que les poèmes de l'Edda étaient des œuvres littéraires, toutes remplies de conceptions chrétiennes et ayant fort peu de rapports avec les croyances païennes du peuple qui les avait vues se produire. Herder seul osa, en 1772, exprimer une opinion contraire. Son sens profond de la poésie populaire le conduisit à croire que ces poèmes devaient avoir des racines plus solides dans une vieille mythologie qui se retrouvait, d'autre part, dans les légendes et les chansons d'Allemagne.

Un demi-siècle après, les frères Grimm vinrent réaliser son rêve. Après avoir démoli sans peine les travaux arriérés et remplis d'erreurs de détails de leurs prédécesseurs, ils établirent comme un dogme que les poèmes de l'Edda étaient essentiellement

1) Cf. les comptes rendus de ce livre par Mogk, dans *Lit. Centralblatt.*, 10 ma 1890, n° 20, c. 706-707 et par Golther dans *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, mai 1890, n° 5, c. 169-173.

Digitized by Google

païens, et c'est inspirés par eux qu'ils reconstituèrent, dans leurs admirables travaux de mythologie, tout le panthéon de la race germanique. Leur nouveau point de vue resta classique dans sa généralité pendant tout le milieu de ce siècle.

Une évolution nouvelle se préparait cependant. Les philologues d'une part, nettoyant fragment par fragment, mettaient de plus en plus les textes au point. D'autre part, les mythologues se séparaient en deux camps ; d'un côté, Simrock, exagérant l'importance de l'Edda pour la reconstruction de la mythologie germanique, de l'autre, Mannhardt, lui préférant de plus en plus la tradition populaire, dans la conviction que les textes de l'Edda étaient des produits littéraires, faisant connaître les mythes sous une forme idéalisée qui devait différer des conceptions réelles du peuple, telles qu'on peut les deviner à l'aide des renseignements de l'histoire et du folklore encore vivant.

La question ainsi posée, plusieurs se prirent à douter quelque peu, surtout à partir de 1870, du caractère exclusivement païen et germanique de ces poèmes et spécialement de la *Völuspâ*, littéralement « La prédiction de la Voyante », sorte de rêve prophétique, d'où Grimm et ses élèves avaient tiré le plus.

Le premier contemporain qui rompit nettement avec le point de vue de Grimm fut un savant amateur, M. Bang, qui, dans vingt-trois pages très hardies et sans méthode, *Vœlospaa og de sibyllinske örakler* [La Völuspâ et les oracles sibyllins], Christiania, 1879 [1], affirma que le poème islandais était une imitation germanique des oracles sibyllins et qu'il était, comme ceux-ci, un livre à idées chrétiennes plus ou moins dissimulées sous un vêtement païen.

L'appareil scientifique de la brochure de M. Bang n'était pas très solide et sa thèse spéciale d'une Völuspâ, décalque d'un livre grec déterminé, fut rejetée de tous et avec raison.

Le professeur Sophus Bugge de Christiania, le critique qui lui fut le plus favorable, admit seulement que la *Völuspâ* avait été

1) Voyez sur le livre de M. Bang, le *Bulletin de Mythologie scandinave* de M. Beauvois, ici même, tome IV (1881), 74 sq. Tout ce bulletin est d'ailleurs une histoire très développée et très intéressante de la controverse que nous résumons ici.

Digitized by Google

écrite sous l'influence de la littérature prophétique chrétienne du haut moyen âge, influence qu'il voyait déjà indiquée par le titre seul du poème : « La prédiction de la Voyante. » Peu de temps après, M. Bugge lui-même élargit le problème en contestant le caractère exclusivement païen et germanique de l'Edda dans les *Studie over de nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse*, qu'il commença à faire paraître en 1881 [1]. Le savant norvégien y exprima l'avis que les mythes de l'Edda renferment, à côté d'un indéniable vieux fond païen et germanique, un très grand nombre de conceptions mythiques et légendaires d'origine chrétienne et gréco-romaine que les Vikings, au IXe siècle, auraient rapportées de leurs expéditions en Irlande et en Angleterre, c'est-à-dire déjà plus ou moins transformées par des imaginations germaniques. Ainsi Thor aurait pris des traits de Jupiter et d'Hercule; et Baldr serait en réalité le Christ que les Anglo-Saxons appelaient *Baldor* « seigneur », et aurait de plus retenu quelque chose d'Achille. Son système consiste donc à croire que des mythes classiques et des légendes chrétiennes se sont infiltrés dans le Nord et amalgamés avec des mythes germains.

Un autre savant scandinave, M. Vigfusson, adopte un point de vue analogue dans son *Corpus poeticum boreale*, 1883, en admettant à la fois l'influence du christianisme et du monde celtique.

Les théories de MM. Bang, Bugge et Vigfusson ont excité une vive polémique. La plupart des germanistes les ont attaquées et le plus célèbre d'entre eux, Karl Müllenhoff, a consacré les dernières années de sa vie à combattre spécialement MM. Bang et Bugge, le dernier surtout qui avait défendu le nouveau système avec une érudition toujours solide dans ses plus grandes témérités.

1) Le troisième fascicule a paru en 1889. Une traduction allemande de ces essais a été publiée par M. Brenner sous le titre *Studien uber die Enstehung der nordischen Götter-und Heldensage*, München, Kaiser, 1889. Cf. sur ce travail de M. Bugge : Bréal dans *Journal des Savants*, oct. 1889, et Beauvois dans *Rev. hist. des Religions*, IV (1881), 54-74. M. Bréal admet en gros la thèse de Bugge, tout en avouant qu'il est loin d'être convaincu par toutes les preuves de détail. M. Beauvois la repousse et soumet à une critique très intéressante et souvent juste les preuves données par M. Bugge dans son premier fascicule.

Digitized by Google

Dans la première partie du cinquième volume de ses « Antiquités germaniques », *Deutsche Altertumskunde*, Berlin, 1883, il se livra à une étude minutieuse de plusieurs textes norrois et spécialement de la *Völuspâ*, dont il présenta une reconstitution philologique qui pourra être améliorée dans les détails, mais qui est, de l'aveu de tous, la base de toute critique ultérieure du fond et de la forme.

Müllenhoff mourut, laissant son entreprise inachevée, mais persuadé que les mythes de l'Edda et spécialement ceux de la *Völuspâ* ne contenaient absolument aucune trace d'éléments non germaniques.

Comme on le voit par ce qui précède, le point principal de tout ce grand problème de critique est la question des origines de la *Völuspâ* soulevée par M. Bang.

Nous pouvons donc comprendre maintenant en quoi M. Meyer peut avoir contribué à sa solution par le livre dont nous avons à rendre compte.

Quoique très enclin, ses travaux antérieurs le prouvent, — à expliquer tous les mythes plutôt par de traditionnelles conceptions naturistes que par des transmissions orales ou livresques de peuple à peuple, quoique fervent admirateur de son maître Müllenhoff, à la mémoire duquel il dédiait pieusement son dernier livre, *Indogermanische Mythen* II, *Achilleis*, l'auteur repousse avec M. Bugge la théorie de Grimm et admet que la mythologie de l'Edda renferme une très forte proportion d'éléments étrangers. Ses conclusions, en ce qui concerne la *Völuspâ*, portent sur les points suivants : 1° la *Völuspâ* est l'œuvre savante d'un théologien s'exerçant à transposer des conceptions chrétiennes dans la langue mythique païenne de ses compatriotes ; 2° ce théologien est Sæmund mort en 1133 ; et, 3° il a puisé la plupart de ses idées dans les ouvrages d'Honorius d'Autun, qui datent du premier quart du XII^e^ siècle.

Les deux derniers points de cette hypothèse sont très contestables et d'ailleurs très contestés, même par les critiques les plus favorables à M. Meyer.

Il n'y a rien qui prouve que Sæmund soit l'auteur de la *Völuspâ*.

Digitized by Google

Il est de plus fort peu probable qu'un Islandais mort en 1133 ait pu s'inspirer d'ouvrages parus quelques années auparavant. En ce temps-là, bien que la circulation littéraire fût peut-être, grâce aux relations de couvent à couvent, plus rapide que nous ne pouvons nous le figurer, on ne s'envoyait pas cependant les livres comme aujourd'hui, d'un bout de l'Europe à l'autre, par la poste.

Quant à la date de l'ouvrage, l'avis de la plupart des critiques est qu'il n'est pas aussi récent que le croit M. Meyer, sans qu'il soit cependant aussi vieux que le pensait Müllenhoff. On paraît assez bien s'accorder pour le XI^e^ siècle.

La caducité de ces points ne diminue guère cependant la valeur de la thèse. Il est, en effet, permis de juger le livre comme si l'auteur se bornait à dire que la *Völuspâ* est l'œuvre d'un lettré et qu'elle trahit une influence réelle des conceptions du christianisme médiéval, conceptions dont on retrouve des formes très complètes dans les ouvrages d'Honorius d'Autun.

Compris dans ce sens, le travail de M. *M.* est un chef-d'œuvre d'érudition. On peut n'être pas convaincu par chaque détail en particulier, mais on retire certainement de l'ensemble la conviction que Grimm et Müllenhoff étaient dans l'erreur : ce prétendu poème païen et germanique est tout rempli d'éléments chrétiens, et avant d'avoir isolé tous ces éléments, il n'est plus permis de se servir de ses strophes obscures pour refaire une mythologie germanique primitive (*urgermanisch*), ni surtout de rapprocher des mythes grecs et indous de lieux communs du christianisme du moyen âge, qui peuvent venir de Judée.

Reste alors à savoir si le poème est l'œuvre d'un théologien qui a lu des livres dans le genre de ceux d'Honorius, ou bien celle d'un homme plus simple, encore païen, qui a amalgamé avec sa mythologie des conceptions chrétiennes venues du sud.

Malgré tout le talent que M. Meyer déploie pour démontrer le caractère artificiel de toute cette poésie, il ne nous a pas tout à fait convaincu.

Rien ne nous paraît plus inexact que de se figurer en général les poètes de l'Edda comme des esprits cultivés décalquant phrase par phrase des Isidore et des Honorius. Certes, il y a beaucoup

Digitized by Google

d'idées médiévales dans leurs poèmes et, à la base de plus d'une *de leurs* légendes, il n'y a souvent que d'assez grossières élucubrations de moines, matérialisant la théologie chrétienne. Mais tous ces éléments étrangers n'ont pas été introduits en bloc. Ils sont venus petit à petit, morceau par morceau, de droite et de gauche, et ils ont été puissamment refondus par de naïves imaginations de barbares. Accordons que leur mythologie a absorbé bien des éléments chrétiens, ce sera la vérité; mais reconnaissons aussi qu'elle nous est parvenue dans des strophes sauvages, écrites par et pour de grands guerriers blonds, durs, aux sensations fraîches, vivant dans la neige, la glace, les ondes froides et le sang. Il y a plus. La couleur de cette poésie est peut-être même l'explication de tous les débats dont elle a été l'objet. C'est parce que les savants des derniers siècles n'étaient pas bien capables d'en sentir la saveur, qu'ils ont deviné avec raison qu'elle contenait des éléments étrangers, et c'est parce que Grimm et ses successeurs, jusqu'à Müllenhoff et M. Hoffory, y ont aspiré de rudes et saines brises de mer qu'ils en ont exagéré le caractère païen et germanique.

Le vrai point de vue, tel qu'il semble résulter de la polémique de ces dix dernières années, nous paraît donc être que les éléments étrangers de la mythologie de l'Edda résultent d'infiltrations fragmentaires qui ont pu commencer à se produire dès le premier contact de Rome avec le monde germanique et qui ont duré, toujours de plus en plus considérables et fréquentes, jusqu'à la conversion de l'Islande. De tous les poèmes qui nous font connaître cette mythologie hybride, la *Völuspâ* est celui qui contient le plus d'éléments venus du sud, au point que l'on peut se demander s'il date des derniers jours du paganisme ou des premiers de l'époque chrétienne.

M. Meyer admet la seconde opinion. La première nous paraît cependant plus vraisemblable et si, sans être versé dans les détails de ce problème de critique, il nous était permis de présenter à titre d'impression une hypothèse, nous dirions plutôt que la *Völuspâ* est l'œuvre d'un poète barbare, mais déjà à moitié converti, et qui n'avait pas trop bien compris les leçons de catéchisme

Digitized by Google

que lui avait données un prêtre de sa race qui, pour se faire comprendre, avait traduit les conceptions chrétiennes dans la langue mythique du néophyte.

Quelle que soit l'opinion que l'on se forme sur certains points de la thèse générale de M. Meyer, on devra toutefois reconnaître que son livre a fait faire un pas immense à la question. Les rapports entre le contenu de la *Völuspâ* et les conceptions du moyen âge chrétien y sont étudiés avec une érudition vraiment admirable, et si même tous les rapprochements qu'il établit ne peuvent être approuvés, on ne peut que le remercier d'avoir fourni par ses patientes recherches de détail une contribution si utile à notre connaissance de la mythologie de l'Edda.

II

La première partie des *Études sur l'Edda* du professeur berlinois, M. Julius Hoffory, consiste dans la réunion de quatre articles publiés dans ces dernières années. En voici la substance.

Le premier, *Ueber Karl Müllenhoffs Deutsche Alterthumskunde*, V, 1, est la reproduction du compte rendu fait par l'auteur dans les *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1er janvier 1885, de la dernière œuvre du savant germaniste. Müllenhoff, froissé dans ses convictions les plus chères par les audaces d'amateur de Bang et les témérités scientifiques de Bugge, reprit patiemment à la fin de sa vie, avec ses élèves, dont était M. Hoffory, l'étude des principaux textes nordiques. Le morceau le plus remarquable du livre où il a réuni ces derniers travaux est une étude magistrale de la *Völuspâ*, qui sera désormais la base de tout essai de reconstitution de ce texte. M. Hoffory croit cependant pouvoir y ajouter une tentative d'explication des strophes 4 et 46. En ce qui concerne la date du poème, M. *H.* ne croit pas qu'on puisse le faire remonter avec Müllenhoff aux premiers temps des expéditions des Vikings. Des raisons de phonétique et de métrique qui paraissent tout à fait décisives, lui font croire qu'il ne peut être antérieur à la seconde moitié du xe siècle et a dû être composé

Digitized by Google

dans les années qui ont précédé immédiatement l'introduction du christianisme, ce qui s'accorde très bien avec ce que nous venons de dire à propos du livre de M. Meyer. M. *H.*, pas plus que Müllenhoff, ne veut voir dans le poème des influences chrétiennes. Le poète est pour lui un païen, d'une très grande envergure d'esprit. M. *H.* résume ensuite les études de Müllenhoff sur le *Hâvamâl* que l'illustre germaniste considère comme formé de plusieurs petits poèmes indépendants et interpolés. M. *H.* ajoute à cette analyse un commentaire de ce joli fragment du *Hâvamâl* (84-102), où Odinn raconte ses mésaventures d'amour. Il propose de considérer comme venant du même auteur trois autres strophes du même poème (12-14), où Odinn parle d'une autre mésaventure et de voir dans ces deux fragments un double reste d'un poème perdu et qu'il pourrait intituler: « Les petits malheurs d'Odinn racontés par lui-même. » Ces poésies dateraient, d'après M. *H.* des derniers temps du paganisme norrois, ce que prouverait leur ton assez irrévérencieux.

Le second article, *Ueber zwei Strophen der Völuspâ*, est la reproduction d'une communication faite à l'Académie de Berlin (*Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. zu Berlin*, 4 juin 1885). C'est une étude sur les strophes 5 et 6 de la *Völuspâ*. Müllenhoff a établi qu'elles étaient interpolées; mais il les considérait comme inintelligibles. M. *H.* admet l'interpolation, mais il croit que les textes interpolés ont un sens. Il prouve par une description de voyageur dans l'Extrême-Nord, — description à laquelle il pourrait ajouter plus d'une figure de Pierre Loti, *Pêcheurs d'Islande*, p. 67, 69 — que les images de la strophe 5 sont très naturelles : « *La* soleil (*die Sonne*), compagnon *du* lune (*der Mond*), qui se traîne la main droite sur le bord du ciel, qui ne sait où est sa demeure, tandis que *le* lune ne connaît pas sa puissance », est le soleil de minuit des régions polaires qui rase l'horizon comme une grosse lanterne rouge sans rentrer dans sa demeure, en compagnie de la lune dont sa faible lueur enlève cependant presque tout l'éclat. Quant à la strophe 6, elle nous représenterait les dieux réglant, chaque été, le cours régulier du soleil et de la lune. Ces deux strophes appartiendraient à un poème cosmogonique, plus vieux

Digitized by Google

que l'Edda, et qui aurait été composé au nord de la Norvège.

Le troisième article est un compte rendu très sévère du *Corpus poeticum boreale* de Gudbrand Vigfusson et York Powel qui a paru dans *Gott. Gel. Anz.* 1er mars 1888. L'auteur y a enchâssé une petite dissertation sur le mythe de *Hœnir* et une étude sur la fin de la *Völuspâ*.

Le quatrième article, *Der germanische Himmelsgott* avait déjà paru dans les *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1888, n° 15. C'est une très intéressante monographie sur le correspondant germanique de Ζεύς, un dieu dont on ne connaissait guère jadis que le nom, *Ziu* en vieil haut-allemand et *Týr* en vieil islandais.

M. Hoffory lui restitue d'abord son nom en protogermanique *Tivaz* — il fait d'ailleurs de même pour les différents noms et épithètes du dieu qu'il étudie dans l'article que nous faisons connaître — et le considère comme un parallèle exact de Ζεύς, sauf en deux points.

En premier lieu, Tivaz n'aurait pas été seulement un dieu du ciel, mais de plus un dieu du soleil, ce qui ne nous paraît pas tout à fait établi.

En second lieu, Tivaz, à cause des mœurs de ceux qui l'honoraient, était devenu un dieu de la guerre, *præsul bellorum* (Jordanes). Lorsque les Germains entrèrent en contact avec Rome, ils l'identifièrent à Mars, et, dans leur calendrier, ils firent du « jour de Mars » *Martis dies*, le « jour de Tivaz », *Tuesday* encore aujourd'hui en anglais.

En tout le reste, *Tivaz* est l'équivalent de Ζεύς.

De même que Ζεύς[1], il est le dieu protecteur du droit, le dieu des assemblées, comme le prouve son épithète de **thingsaz**,

1) Et l'on peut ajouter aussi le *Jupiter* latin. Cf. Bréal *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 53-54.

2) Cette épithète se retrouve d'ailleurs dans le nom allemand du mardi qui lui était consacré : *Dienstag*, aujourd'hui compris comme « jour du service » a signifié à l'origine, comme le prouve le moyen haut allemand *Dingsedach*, « jour de *Thingsaz* » de même que l'anglais *Tuesday* signifie « jour de *Tivaz* ». Cf. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, v° *Dienstag*.

Digitized by Google

équivalant, pour le sens, au grec ἀγοραῖος. Cette épithète, — ou mieux ce second nom, — a été récemment découverte avec une représentation figurée du dieu. On a retrouvé, en effet, en 1883, à Househead, au nord de l'Angleterre, un bas-relief qui le représente, en même temps que deux autels avec des inscriptions qui ne laissent aucun doute sur la signification de la sculpture. M. *H.* reproduit ces monuments dans trois planches, à la fin de son livre.

Les autels sont dédiés par des *Germani cives Tuihanti*, c'est-à-dire des mercenaires germains originaires de Tuihanti, aujourd'hui Twenthe sur le Zuyderzée, à *Mars Thingsus* (MARTI THINGSO), c'est-à-dire à *Tivaz Thingsaz*. Le bas-relief figure le dieu comme un guerrier armé de la lance avec un cygne à côté de lui. M. Hoffory est conduit par l'étude de ce monument à un autre côté du mythe. Il y voit la preuve que *Tivaz* était un dieu des nuages, un Ζεύς νεφελληγερέτης et affirme qu'il portait à ce titre l'épithète de * *hohnijaz* = κυκνεῖος, *der Schwanengleiche*, les nuages, en mythologie indo-européenne, étant conçus comme des cygnes ou autres animaux aquatiques. Tout ceci est assez conjectural. L'épithète protogermanique de *hohnijaz* n'est reconstruite que d'après le nom d'un personnage mythique de l'Edda, *Hœnir*, dont M. *H.* fait un doublet de *Tivaz*, ce qui est vivement combattu par M. Meyer (*Völuspá*, 226), qui a sur ce mythe une théorie très différente. M. *M.* conteste de plus, mais à tort selon nous, la possibilité d'un protogermanique *hohnijaz* = κυκνεῖος. Au lieu de comprendre *dieu-cygne*, il nous paraîtrait, toutefois, du moins d'après le bas-relief de Househead, plus exact de dire simplement *dieu au cygne*. Enfin, M. Meyer (*Völuspá*, 227) conteste que le bas-relief soit réellement la traduction d'un mythe germanique, en s'appuyant sur Wieseler qui, dans *Gött. Gel. Anz.* 1874, page 1405, a signalé des Mars accompagnés de cygnes, objection qui ne nous paraît pas péremptoire, les soldats germains ayant pu préférer cette représentation de Mars, parce qu'elle traduisait mieux leur dieu *Tivaz*.

Si l'on admet avec M. *H.* que les Germains concevaient leur dieu du ciel *Tivaz* comme un « dieu au cygne », et, pour notre

Digitized by Google

compte, son opinion réduite à ces termes nous paraît très vraisemblable, on ne peut que l'approuver d'en retrouver des traces dans la légende de *Lohengrin*, le chevalier au cygne, légende qui s'est précisément localisée dans cet ouest de la Germanie d'où venaient les guerriers germains qui élevèrent des autels à *Mars Thingsus*, le dieu au cygne, et dans la légende anglo-saxonne du roi mythique Sceaf, que M. *H.* considère avec Grimm et Leo comme une variante imparfaite du même thème. M. *H.* aurait pu même rapprocher de la légende de *Lohengrin*, la légende indienne du roi *Nala* annoncé par des cygnes à *Damayamtî* et comme nous l'avons fait dans cette *Revue* (XVII, 352), la légende grecque de Ζεύς se changeant en cygne pour posséder Némésis (cf. von Schroeder, *Griechische Götter und Heroen*, I, 45). C'eût été là un nouvel argument en faveur de l'équation *Tivaz* = Ζεύς. M. *H.* nous paraît seulement avoir tort, quand il voit, dans le guerrier étincelant de lumière qui vient soutenir les droits d'Elsa de Brabant, le soleil brillant « *die am Morgen*, etc.... » (p. 157). En nous plaçant au point de vue des explications naturistes, il nous semble, au contraire, que le thème du chevalier au cygne ou du dieu au cygne est un de ceux qui paraissent le plus certainement avoir jadis fait partie de l'histoire d'un dieu du ciel, ainsi que M. *H.* l'a observé exactement dans son explication de *Tivaz-hohnijaz*. Au surplus, M. *H.*, ici, comme en d'autres endroits de son livre, abuse des explications naturistes. Son erreur fondamentale, comme celle de beaucoup de mythologues météorologistes, consiste à croire que le sens de la valeur naturiste des êtres mythiques a toujours existé à toutes les époques, et pour tous les traits de leur histoire divine. Le principal est d'établir des correspondances comme celles qu'il a très bien fait ressortir entre *Tivaz* et Ζεύς : chacun d'eux est dieu suprême, dieu des assemblées, dieu au cygne. Grâce à la transparence de leurs noms, on peut heureusement dire qu'ils ne sont que deux formes parallèles d'un même « grand esprit qui séjourne dans le ciel et y fait la pluie et le beau temps ». Mais aller plus loin est toujours téméraire. L'oiseau qui accompagne Ζεύς et *Tivaz* est-il le soleil, l'éclair ou le nuage? On ne le sait pas et on ne le saura

Digitized by Google

probablement jamais. Les deux problèmes, d'ailleurs, sont loin d'avoir la même importance historique. Il est très utile de se rendre compte de la véritable nature de *Tivaz* et de Ζεύς. Leur rôle *mythique d'esprit du ciel* explique à la fois l'origine et la permanence de leur rôle *religieux*. Les mythes, ces petites histoires que l'on en racontait et qui ne forment pas partie essentielle de leur religion, peuvent évidemment dans beaucoup de cas servir à comprendre leur valeur naturiste. Mais il faut toujours s'en défier. Le sens d'un mythe qui n'était pas préservé par une conception religieuse a pu se perdre et le mythe est souvent devenu anonyme, s'accrochant, tantôt à tel nom et tantôt à tel autre.

M. *H.* signale encore un autre point de ressemblance entre Ζεύς et *Tivaz*. De même que Ζεύς, *Tivaz* était le dieu suprême, (*regnator omnium deus*, Tacite, *Germania*, 39), et portait à ce titre l'épithète d'**Ermnaz* « l'élevé » le grand dieu d'en-haut, tant au point de vue physique qu'au point de vue moral. L'*Irmin-sûl*, cette colonne de bois tournée vers l'Orient que vénéraient les Saxons, serait, en effet, d'après lui, le symbole de *Tivaz*, dieu du ciel et du soleil.

Tivaz était de plus considéré par plusieurs peuplades germaniques comme leur ancêtre mythique. Cela est certain pour *Tivaz* **Ermnaz*, l'*Irmin* des *Herminones*; les *Semnones*, une de leurs tribus, s'appelaient d'ailleurs *Ziuwarii* « descendants de Ziu ». M. *H.* croit de plus qu'il en est de même pour les *Ingvæones* et des *Istvæones* qui auraient vénéré comme auteurs de leur race un *Tivaz* **Ingvaz* et un *Tivaz* **Istvaz*, cette dernière épithète, littéralement « le Flambant » convenant mieux, suivant lui, au dieu du ciel et du soleil qu'à Wodan, ainsi que l'avaient admis Scherer et Müllenhoff.

Comme on le voit par la petite analyse que nous venons d'en faire, le travail de M. *H.* est une utile contribution à la reconstitution du Ζεύς germanique. La personnalité de ce dieu est en voie de se dégager, et l'on ne peut plus écrire comme M. Darmesteter avait le droit de le faire ici même, il y a dix ans : « Le dieu du ciel a disparu en Germanie sans laisser de trace. »

E. Monseur

Digitized by Google

LÉGENDES RUSSES

RECUEILLIES PAR APHANASSIEF, TRADUITES PAR LÉON SICHLER[1]

LA TRANSFORMATION

Il était une fois un homme riche, un autre pauvre ; le riche ne faisait que *banqueter* [2], le pauvre n'avait rien. Un vieux arrive chez le riche et lui demande de passer la nuit, disant :

— Maître, mon pigeon! ne voudrais-tu pas me laisser passer la nuit?

Le riche ne lui donne rien et lui refuse sa demande avec fierté.

— Chez-moi, dit-il, jamais mendiants, pauvres et passants n'ont passé la nuit ; donc toi aussi tu ne la passeras pas. Va à cette *hata* qui a le ciel pour couvert; là-bas, indigents, infirmes, passants, passent toujours la nuit, et toi aussi tu la passeras. On t'y laissera entrer!

Le vieux dit :

— Maître, mon pigeon! montre où est cette hata qui a le ciel pour couvert?

Le maître montra plus haut :

— Voici la hata qui a le ciel pour couvert et où logent la nuit pauvres, mendiants, passants ; on t'y laissera entrer.

Alors le vieux caressa la tête de l'hôte et l'hôte devint cheval.

Le vieux demande au pauvre à passer la nuit et dit :

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 85.
2) Le mot du texte *bankète* semble d'origine étrangère.

Digitized by Google

— Petit maître, mon pigeon! laisse-moi entrer pour la nuit.

— On peut, mon vieux! Chez moi passent la nuit les indigents, les pauvres, les vagabonds.

— Mais, mon hôte, c'est que je suis avec un cheval.

L'hôte lui dit :

— Mon cher vieux! je n'ai pas où le loger et je n'ai pas de foin, que tu puisses lui donner à manger. Le vieux dit :

— Je le mettrai dans la cour, je lui jetterai sous lui du menu foin [1], et ainsi il mangera!

Alors le pauvre conduisit le cheval et le plaça dans la cour, et le vieux alla dans la *hata*. Le matin, quand il se fut reposé il dit :

— Je te fais présent de ce cheval pour ton indigence.

L'hôte commença à le remercier et dit à sa femme :

— Femme! prenons notre *hata* et traînons de l'échafaudage, échafaudons une nouvelle *hata*. Et ils échafaudèrent une *hata* [2].

Le vieux vint une seconde fois pour la nuit, mais ce maître ne le laissa pas entrer :

— Je suis le même vieillard et tu ne me laisses pas entrer!

Et il fit de nouveau une caresse au cheval qui devint homme; et le pauvre sans cheval devint de nouveau pauvre.

(Recueillie dans le district de Novogroudek, gouvernement de Grodno, par le précepteur de l'école seigneuriale de Novogroudek, M. Dmitriev.)

LE FRÈRE DU CHRIST

Un vieillard, en mourant, recommanda à son fils, de ne pas oublier les pauvres. Or, le jour de Pâques il se rendit à l'église et

1) *Kastritza*, menu foin restant après le lin et le chanvre.

2) Expliquant cette légende, M. Dmitrief dit : « L'année suivante, le voyageur (pèlerin) (le vieux, sous la forme duquel parut le Seigneur lui-même), vient une seconde fois chez le pauvre, caresse le cheval qui lui a été donné en présent, et il se change de nouveau en riche qui, après cela, défend à ses enfants d'être fiers et leur ordonne de toujours venir en aide aux pauvres.

Digitized by Google

prit des œufs rouges avec lui pour *faire Christos Voskress*[1], avec la confrèrie des pauvres, bien que sa mère l'eût fortement grondé : elle était méchante, impitoyable pour les pauvres. A l'église il lui manqua un œuf, il restait un pauvre honteux et le gars l'invita chez lui pour *décarêmer*. Dès que sa mère vit le mendiant, elle fut très irritée :

— Tu ferais mieux, dit-elle, de décarêmer avec un chien, qu'avec un si vilain vieux !

Et elle ne *décarêma* pas. Et le fils décarêma avec le vieillard, puis ils allèrent se reposer. Et le fils voit que le petit vêtement du pauvre est bien piteux, mais que sa croix scintille comme du feu.

— Si nous échangions nos croix, dit le vieux ; sois mon *frère par la croix* !

— Non, frère[2] ! répond le gars, si j'en voulais, je m'achèterais une croix pareille, mais, toi, tu ne saurais où t'en procurer.

Cependant le vieillard persuada au gars de faire l'échange et l'invita chez lui pour le mardi saint :

— La route, dit-il, la voici : prends ce petit sentier ; mais dis seulement : « Bénis-moi, Seigneur ! » et ainsi tu arriveras jusqu'à moi.

Le mardi même le gars sortit sur le petit sentier, disant : « Bénis-moi, Seigneur ! » et il prit le chemin indiqué. Après avoir marché un peu, il entend des voix d'enfants :

— Frère du Christ, parle de nous au Christ : avons-nous longtemps à souffrir ?

Il avance un peu et voit des jeunes filles qui déversent de l'eau d'un puits dans un autre.

— Frère du Christ, lui disent-elles, parle de nous au Christ : avons-nous longtemps à souffrir ?

Il va plus loin et voit une haie sous laquelle on aperçoit des vieillards : ils sont tout couverts de fange, et disent :

1) Cette coutume consiste à s'embrasser à la messe de minuit ou le jour de Pâques, en disant : *Christos Voskresse*, « Christ est ressuscité » et en échangeant des œufs. L. S.

2) Cette appellation est très commune en Russie.

Digitized by Google

— Frère du Christ, parle de nous au Christ : Avons-nous longtemps à souffrir ?

Il va toujours plus loin, plus loin et aperçoit ce même vieillard avec lequel il avait *décarêmé*. Le vieillard lui demande :

— N'as-tu pas vu quelque chose en route ?

Le gars lui raconte tout comme c'était.

— Eh bien ! me reconnais-tu? dit le vieillard, et alors seulement le moujik reconnut que c'était le Seigneur Jésus-Christ lui-même.

— Pourquoi est-ce, Seigneur, que les enfants souffrent?

— Leur mère les a maudits, ils ne peuvent entrer au paradis !

— Et les jeunes filles?

— Elles vendaient du lait, y mêlaient de l'eau, maintenant elles verseront éternellement de l'eau !

— Et les vieillards?

— Quand ils vivaient dans le blanc univers, ils disaient : pourvu que nous vivions bien dans ce monde, dans l'autre, c'est indifférent que nous y servions même à caler une haie ! Alors ils resteront éternellement sous une haie. Puis le Christ conduisit le moujik à travers le paradis et dit qu'une place lui était préparée (le moujik n'en voulait pas sortir !). Après quoi il le mena dans l'enfer, et dans l'enfer est assise la mère du moujik. Il se mit à supplier le Christ :

— Fais-lui grâce, Seigneur !

Le Christ lui ordonna de tresser d'abord une corde en chènevotte. Le Seigneur apparemment en avait décidé ainsi ! le moujik apporte la corde au Christ :

Bien, dit-il, tu l'as tressée pendant trente ans, tu as pris assez de peine pour ta mère : tire-la de l'enfer.

Le fils jette la corde à sa mère assise dans de la poix brûlante. La corde ne brûle pas — Dieu le veut ainsi ! Le fils a presque retiré sa mère; il la saisit déjà par la tête, mais elle pousse un cri sur lui :

— Ah ! chien, tu m'as presque étouffée.

La corde se rompt et la pécheresse roule de nouveau dans la poix bouillante.

Digitized by Google

— Elle n'a pas voulu, dit le Christ, maîtriser son méchant cœur; qu'elle reste en enfer pour la vie éternelle!

(Communiqué par P. V. Kiréevsky).

LE DIT DE SAINT GEORGES

EGORIE LE BRAVE [1]

Or, dans la ville, dans Jérusalem, — voici ce qui se passait sous le tsar Théodore, sous la tsarine Sophie : — Elle enfanta pour Théodore trois filles — et un troisième enfant : Egorie le brave. — Il sort de cette terre, de cette terre juive, révoltée, le tsar[2] Mertemianichtcha. — Il fait captives les trois filles de Théodore, — et le quatrième prisonnier fut Egorie le brave. — Le cruel tsar Mertemianichtcha — dit à saint Egorie : — « Or çà, Egorie le brave, mon soleil! — Ne crois pas au Christ en personne, — au Christ, le tsar des cieux! — mais crois à Satan, — l'ennemi et le diable. » — Saint Egorie dit : « Je ne crois pas à Satan l'ennemi — à Satan l'ennemi et le diable; — je crois au Christ en personne, — à lui-même, le tsar des cieux! — Le cruel tsar — se met en couroux contre Egorie — dirige sa colère sur le saint corps de Egorie : — il ordonne de tailler Egorie à coups de hache. — Les haches touchent mal Egorie, — leur tranchant se brise, au contact du corps saint d'Egorie.

Le cruel tsar — dit à Egorie le saint : — Or ça! Egorie le brave, etc. — Saint Egorie dit : « Je ne crois pas, etc. — Le cruel tsar — se met en courroux contre saint Egorie — sa colère se dirige sur le saint corps — le saint corps de Egorie : — il ordonne de faire bouillir le corps de Egorie dans le goudron. —

1) *Egorie* est le nom populaire russe de Saint Georges, ainsi que le diminutif Lourie. (Voir, à propos de ce saint, les *Légendes chrétiennes de l'Oukraine* de M. Dragomanof, traduites par M. Eugène Hins dans la *Revue des Traditions populaires*. Tome III. n° 6.)

2) Le terme russe *Tzaristcha*.

Digitized by Google

Le goudron prend mal Egorie, — et à la surface du goudron Egorie surnage, — chante des versets angéliques et fait entendre des paroles d'Évangile.

Le cruel tsar — se met en courroux, etc. — ordonne de scier Egorie. — Les scies prennent mal Egorie, — leurs dents se cassent, — au contact du corps saint de Egorie ; — le cruel tsar — ordonne de forger pour Egorie des bottes de fer — de le placer sur des plaques en fonte chauffées à blanc. — Les bottes prennent mal Egorie, — il reste debout dans ses bottes, — chante des versets chantés par les chérubins, — et prononce toujours des paroles évangéliques. — Le tsar ordonne de creuser des caves à Egorie — de lui creuser des caves profondes, — une cave longue de quarante sajènes — profonde de vingt sajènes; — il fait asseoir Egorie dans la profonde cave, — et lui-même, le chien, dit *en manière de conjuration* : — Egorie n'ira plus dans la sainte Russie, — ne verra plus le rouge soleil, — n'entendra plus le son des cloches, — n'ouïra plus la lecture et le chant d'église ! — Il l'enferma avec un bouclier de chêne, — le mura avec des planches en fonte, — combla la cave avec des sables couleur de rouille. — Par ordre de Dieu, sur la prière d'Egorie, — des vents impétueux se levèrent de la sainte Russie, — de la sainte Russie s'éleva l'ouragan et le tourbillon; — ils dispersèrent les sables jaunes, — disjoignirent les planches de fonte, — balayèrent tous les remparts en chêne. — Egorie sort vers la sainte Russie, — va dans sa ville Jérusalem. — Que Jérusalem-grad[1] reste debout ; — il n'y a que des églises!... et il s'en dresse une — une église de Dieu, une cathédrale, remplie de piété : — dans cette église se tient sa mère, — sainte Sophie la très sage, — devant les *ikones* saintes elle prie Dieu; — sa prière est portée à Dieu. — Elle aperçoit Egorie le brave, — l'appelle : Mon cher enfant, — et lui dit cette parole : — « Or çà ! Egorie le brave, mon jour (mon soleil)! — Choisis-toi un palefroi gris de More, — attaché à douze chaînes en fer, — chevauche par la rase campagne. »

1) *Grad, gorod* veut dire ville

Digitized by Google

Saint Egorie s'en va en chevauchant, — affermir la sainte foi, — et il arrive — sur des forêts dormantes! — l'arbre s'enroulait à l'arbre, — s'inclinait vers la terre humide. — Egorie ne peut pas facilement passer outre; — saint Egorie dit : — « Or çà, forêts sombres, — forêts sombres et dormantes! — dispersez-vous, forêts, par toute la terre, — ne croyez pas à Satan l'ennemi ; — Satan l'ennemi et le diable, — mais croyez au Christ même, — au Christ, le tsar des cieux. » — Les forêts se sont dispersées par toute la terre.

Et Egorie chevauche de nouveau, — affermit la sainte foi, — et il arrive à des montagnes élevées, qui murmurent ; — une montagne se joignant à une autre ne se disjoint pas. — Egorie ne peut pas facilement passer ; — saint Egorie dit : — « Or çà, vous, montagnes murmurantes! — dispersez-vous, montagnes, par toute la terre, — ne croyez pas à Satan l'ennemi, — l'ennemi et le diable, — mais croyez désormais au Christ même, — le tsar céleste. » — Les montagnes se sont dispersées par toute la terre.

Et de nouveau Egorie chevauche, — va affermir la sainte foi, — et tombe — sur un troupeau de bêtes, de serpents; — Egorie peut mal passer ; — saint Egorie dit : — Or çà, vous, animaux cruels! — dispersez-vous par toute la terre, ne croyez pas, etc. — Les bêtes se sont dispersées par toute la terre. — Et de nouveau Egorie chevauche, — et tombe de nouveau sur un troupeau de serpents, — de serpents, de bêtes, — que font paître trois pâtres, — trois charmantes sœurs. — Egorie ne peut passer ; — le saint Egorie, le soleil, — descend de son âne blanc, — saisit son sceptre pointu[1], — et il décime le troupeau de serpents, — tout le troupeau de serpents, de bêtes ; — et lui-même dit cette parole : — « Or çà, vous, les trois pâtres, les trois charmantes sœurs! — Allez dans votre ville de Jérusalem — et baignez-vous dans la rivière le Jourdain ; — vous vous êtes toutes remplies d'esprit impur, — d'esprit impur, de révolte. »

Et de nouveau Egorie chevauche, — affirmant la sainte foi ;

1. Après ce vers dans un manuscrit plus long se trouvent ces deux vers :
Il fend des lattes, des lattes menues, — les lattes se changent en flèches trempées.

Digitized by Google

— et de nouveau Egorie arrive — aux portes césariennes, aux portes de Jérusalem : — Or sur ces portes est assis l'oiseau ostraphile, — tenant dans ses serres un esturgeon. — Il ne fait pas bon pour Egorie de passer, — saint Egorie dit : — Or ça, toi, petite mère, l'oiseau ostraphile! — ne crois pas en Satan l'ennemi, etc. — Vole, oiseau, vers la mer bleue, — bois et mange ce qui est ordonné (permis), — ce qui est ordonné, ce qui est béni, — et fais des petits sur la mer bleue. »

Et de nouveau Egorie chevauche etc., — et arrive droit — sur le cruel tsar Martemianichtcha; — ce chien a aperçu Egorie le brave, — il a crié, le chien, en manière de bête, — il a sifflé, le chien, en manière de serpent. — Saint Egorie le brave, le soleil — descend de son âne blanc, — saisit sa massue de fer, abat sur place le tsar Martemianichtcha. — Le sang juif couvre Egorie, — le sang juif, sang de révolté; — il se tient dans le sang jusqu'aux genoux — et saint Egorie dit : — « Or çà, toi, mère, terre humide! — aspire le sang juif, — le sang juif révolté » — La petite mère la terre humide s'entrouvre, — sur deux côtés, de trois quarts, — engloutit le sang juif.

De son vivant Egorie a été martyr sur le libre univers, — et s'est purgé de ses péchés. — A notre Dieu gloire à présent et dans l'éternité et dans les siècles. *Amen*.

(Recueilli par Dale. Gouvernement de Perm).

ÉLIE LE PROPHÈTE ET NICOLAS

C'était il y a longtemps; vivait un pauvre moujik. Il observait toujours le jour de Nicolas; quant à celui d'Élie, jamais, jamais. Il se mettait même à travailler; pour Nicolas le saint, il faisait même dire une messe, mettait un cierge; quant à Élie le prophète, il oubliait même d'y penser.

Or, une fois d'aventure Élie le prophète et Nicolas traversent le champ de ce moujik; chemin faisant ils regardent; sur la plaine se

Digitized by Google

dressent des verdures si belles, que l'âme ne peut se rassasier de joie.

— Quelle belle récolte ça fera, quelle récolte! dit Nicolas. Le moujik, il est vrai, est un brave homme, bon, pieux; il se souvient de Dieu et connaît les saints! Le bien lui viendra à pleines mains.

Ah! c'est ce que nous verrons, dit Élie; il n'en aura peut-être pas tant de bien. Quand je brûlerai avec la foudre, quand je détruirai par la grêle tout le champ, alors ton moujik saura la vérité et honorera le jour d'Élie.

Ils discutèrent, discutèrent et se séparèrent chacun de son côté. Nicolas alla aussitôt chez le moujik :

— Vends, lui dit-il bien vite, au *père* (nom donné aux prêtres) de saint Élie, tout ton blé sur pied; sans quoi il ne te restera rien, Élie te le détruira par la grêle.

Le moujik de courir chez le pope :

— Ne m'achèterais-tu pas, petit père, mon blé sur pied? Je te vends tout mon champ; il me survient une telle nécessité d'argent, que sitôt sorti de la poche il faut le donner! achète, petit père! je te le donnerai à bon compte.

Ils marchandèrent, marchandèrent. Enfin le moujik conclut le marché; il prit l'argent et s'en alla chez lui.

Il se passa un temps plus ou moins long; un nuage menaçant s'amoncela, s'avança, frappa partout d'une effrayante averse et de grêle le champ du moujik, coupa tout le blé comme avec un couteau, ne laissa pas une petite parcelle. Le lendemain Élie le prophète vint à passer devant avec Nicolas et dit :

— Regarde comme j'ai détruit le champ du moujik!

— Du moujik? Non, frère! tu as bien saccagé, mais ce champ est au pope d'Élie et non pas au moujik.

— Comment au pope?

— Oui c'est ainsi; le moujik — il y a de ça bientôt une semaine — l'a vendu au père de saint Élie et en a reçu tout l'argent. C'est pour cela, sans doute, que le pope pleure après l'argent!

— Attends! dit Élie; je vais de nouveau arranger la plaine, elle sera trois fois plus belle qu'auparavant. »

Digitized by Google

Ils causèrent un peu et partirent chacun de son côté. Nicolas alla de nouveau chez le moujik :

— Va, dit-il, chez le pope, rachète le champ : tu seras en bénéfice.

Le moujik se rendit chez le pope, salua et dit :

— Je vois, petit père, que le seigneur Dieu a envoyé un malheur : tout ton champ est détruit par la grêle, à y rouler une boule! c'est qu'il doit en être ainsi, si nous partagions le péché ensemble; je reprends mon champ et voici pour toi, pour ta pauvreté, la moitié de ton argent.

Le pope se réjouit et ils se frappèrent aussitôt les mains [1].

Sur ces entrefaites — on ne sait comment — le champ du moujik se mit à se refaire; de vieilles racines poussèrent de nouveaux et frais rejetons. Les nuages chargés de pluie ne font que se porter au-dessus de la plaine et abreuvent la terre, il vint un blé magnifique, haut et fourni : on ne voit pas une mauvaise herbe; et l'épi s'est rempli, plein, plein et se courbe vers la terre. Le petit soleil envoie ses chauds rayons, le blé mûrit : c'est littéralement de l'or qui pousse dans le champ. Le moujik coupe beaucoup de gerbes, en entasse plusieurs meules; il se prépare à le charrier et à mettre les meules ensemble. A ce moment viennent encore à passer Élie le prophète et Nicolas. Élie promène gaîment ses regards sur tout le champ et dit :

— Vois, Nicolas, quelle bénédiction (abondance)! voilà comment j'ai récompensé le pope, il ne l'oubliera de sa vie...

— Le pope? non frère! l'abondance est grande, mais le champ est... au moujik; ici le pope n'aura aucun profit.

— Comment?

— En vérité! Quand la grêle eut frappé tout le champ, le moujik s'en alla chez le petit père de saint Élie et le lui racheta pour moitié prix.

— Attends donc! dit Élie le prophète; je vais ôter tout profit au blé; quelle que soit la quantité de gerbes que le moujik entasse, il n'en battra jamais plus d'un tchetverik.

1) En signe de conclusion.

Digitized by Google

Mauvaise affaire! pense Nicolas; aussitôt il se rend chez le moujik :

— Fais attention, dit-il, quand tu battras le blé, n'en mets jamais plus d'une gerbe à la fois.

Le moujik bat son blé : une gerbe, un tchetverik de grains. Il remplit toutes ses farinières, tous ses magasins de blé, et il en reste encore beaucoup; il fait dresser de nouveaux magasins et les remplit, pleins, pleins.

On ne sait comment Élie le prophète passe avec Nicolas devant sa cour, regarde d'ici delà et dit :

— En voilà des magasins qu'il a déployés! que va-t-il donc y verser?

— Ils sont déjà pleins, répond Nicolas.

— Mais d'où le moujik a-t-il donc pris autant de blé?

— Pardi! chacune de ses gerbes lui a donné un tchetverik de grains; quand il a commencé à battre il a toujours mis une seule gerbe sur l'aire.

— Ah! frère Nicolas! dit Élie en devinant; c'est toi qui redis tout cela au moujik.

— Bon, en voilà une idée : je m'en vais redire...

— Fais en ce que tu veux, c'est ton affaire! Mais, le moujik se souviendra de moi!

— Que lui feras-tu donc?

— Mais ce que je lui ferai, je ne te le dirai pas.

— Ah! quand le malheur vient, c'est le malheur! pense Nicolas et il court encore chez le moujik :

— Achète, dit-il, deux chandelles, l'une grande, l'autre petite et fais telle et telle chose.

Le lendemain, Élie le prophète et Nicolas le saint passent ensemble sous la forme de voyageurs, et ils rencontrent le moujik : il porte deux cierges, l'un grand, d'un rouble, et l'autre d'un kopek.

— Petit moujik où diriges-tu tes pas? demande Nicolas.

— Mais, voilà, je vais mettre un cierge d'un rouble à Élie le prophète; il a été si miséricordieux pour moi! La grêle a frappé le champ, alors lui, le petit père, il s'est efforcé, et m'a donné une récolte deux fois plus belle que la précédente.

Digitized by Google

— Et le cierge d'un kopek, pourquoi est-ce faire?

— Ah! celui-là c'est pour Nicolas! dit le moujik et il alla plus loin.

— Et toi, Élie, tu dis que je rapporte tout au moujik; tu vois bien toi-même, maintenant, combien c'est vrai!

Tout se termina par là; Élie le prophète fut touché, cessa de menacer le moujik de malheur; et le moujik continua à vivre en chantant, et désormais honora également et le jour d'Élie et celui de Nicolas.

(Recueilli de la bouche d'un paysan du gouvernement de Iaroslav.)

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

K. J. Neumann. - Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. I. Leipzig, Veit, 1890; in-8 de XII et 334 p.

Depuis les premiers jours où la société chrétienne s'est occupée d'histoire ecclésiastique, son attention s'est portée de préférence sur la période héroïque où les églises naissantes soutinrent la lutte pour la vie contre la société antique représentée par l'empire romain. Il semble qu'il ne devrait y avoir plus rien de nouveau à dire sur les persécutions ou, pour parler plus exactement, sur les rapports des églises chrétiennes et de l'empire romain. Cependant, loin de tarir, la source des travaux historiques consacrés à cet ordre d'études, jaillit avec plus d'abondance que jamais, en Allemagne comme en France. C'est qu'il s'en faut de beaucoup que le sujet soit épuisé. Il a été rajeuni, au contraire, par les ressources nouvelles de la critique et de l'archéologie. Le grand travail critique entrepris par les théologiens indépendants sur la littérature chrétienne des trois premiers siècles a changé, en bien des points, les idées régnantes sur la chrétienté de cette époque. L'histoire de l'empire romain a été reprise de nos jours, on sait avec quel succès, et a permis de se faire une conception plus équitable d'une période que l'on se plaisait à taxer trop légèrement de décadence et qui, pour avoir été dure à l'Église, semblait présenter un ramassis de tous les vices. L'archéologie chrétienne a permis de pénétrer plus avant dans la vie intime de certaines communautés chrétiennes. La découverte et l'étude d'un nombre extrêmement considérable d'inscriptions ont renouvelé la connaissance des institutions antiques et ouvert à l'historien un vaste domaine de la vie sociale, publique et privée, dont les témoignages littéraires ne permettaient pas de saisir toute l'importance. Enfin la séparation fâcheuse de l'histoire ecclésiastique et de l'histoire profane disparaît de plus en plus. L'histoire de l'Église tend à se sécullariser. Les théologiens comprennent qu'il est impossible d'extraire l'Église du milieu social où elle s'est développée, comme si elle s'était constituée par elle-même, en vertu d'une force surnaturelle, sans rapports incessants avec la société païenne, et les historiens profanes comprennent mieux qu'autrefois qu'il n'est pas sans profit pour eux d'étudier les travaux de la critique théologique indépendante sur la littérature chrétienne.

Ces réflexions s'appliquent entièrement à l'œuvre du professeur strasbour-

Digitized by Google

geois que je présente ici à nos lecteurs et dont je leur recommande chaleureusement la lecture. Est-ce à dire qu'il y ait beaucoup de résultats nouveaux dans cet ouvrage? Non pas, et l'on ne saurait s'y attendre en pareille matière. Mais je ne connais pas de livre où la question soit traitée d'une façon plus complète, plus claire, sans aucun parti pris, et non pas seulement d'après les travaux des autres, mais le plus souvent après une étude directe et personnelle des documents, ce qui, lorsqu'il s'agit d'actes de martyrs, n'est pas peu dire. M. Neumann n'est pas théologien de profession, mais il connaît admirablement toute la littérature théologique; il est au courant de toutes les questions. Et ceci encore est un mérite qu'il ne faut pas déprécier, en présence de la surabondance des produits que la littérature théologique enregistre chaque année en Allemagne.

J'approuve aussi la réserve extrême qu'il observe à l'égard des actes des martyrs. A très peu d'exceptions près ils sont dénués de valeur historique, même lorsqu'il est permis de soupçonner qu'ils reposent sur des comptes rendus primitifs authentiques des procès intentés aux martyrs. La présence de quelques termes juridiques exacts ne suffit pas à garantir l'exactitude du récit entier, car ces termes étaient usuels dans la société romaine et se présentaient naturellement sous la plume du panégyriste qui rédigeait une relation de martyre, en visant plutôt à l'édification de ses coreligionnaires qu'à la reproduction exacte des événements. Les Actes des martyrs sont une littérature d'édification plutôt que des documents historiques. Ils renferment souvent des données précieuses sur les croyances, les superstitions ou les détails de la vie quotidienne parmi les chrétiens. Il ne faut s'en servir qu'avec la plus grande prudence pour reconstituer l'attitude des autorités romaines à l'égard des chrétiens.

M. Neumann n'a encore publié que son premier volume. Il l'arrête fort judicieusement à la persécution de Decius, par l'étude de laquelle il ouvrira le second volume. C'est, en effet, non seulement la première persécution générale, mais encore la première persécution proprement dite ou du moins la première vraiment importante, puisque celle de Maximin ne put pas avoir son plein effet. L'édit de Septime Sévère ne vise que la propagande chrétienne; il n'interdit pas la profession du christianisme chez ceux qui font déjà partie de l'Église.

Ce premier volume se divise en deux parties. D'abord l'auteur expose l'histoire suivie des rapports des églises chrétiennes avec l'État romain. Il passe rapidement, dans l'Introduction (54 p.), sur les événements antérieurs au règne de Commode. Dans un premier chapitre (p. 55 à 94) il montre l'importance de la constitution du régime synodal, la naissance d'un gouvernement ecclésiastique, la formation de la Grande Église, par réaction contre le gnosticisme et le montanisme. L'État ne se trouve plus en présence de communautés isolées, mais d'associations reliées les unes aux autres dans la même province et en relations suivies les unes avec les autres à travers tout l'empire. Le second chapitre (p. 95 à 154) décrit la situation des chrétiens à l'égard de la société au

Digitized by Google

début du IIe siècle; l'auteur y passe en revue tous les éléments de la vie sociale, de quelle façon les chrétiens s'en accommodaient et quel parti ils tiraient des lois existantes sur les associations; il compare la politique de Tertullien à celle de Clément d'Alexandrie et étudie la persécution de l'an 197 à Carthage. Le troisième chapitre (p. 155 à 209) est consacré à la persécution de l'an 202 et à la situation des chrétiens sous les empereurs syriens; le quatrième (p. 210 à 230) au règne de Maximin, le cinquième (p. 231 à 254) au règne de Philippe l'Arabe. M. Neumann rattache à la célébration du millième anniversaire de la fondation de Rome une recrudescence de l'opposition du vieil esprit romain contre la chrétienté, une préparation aux violences de Decius.

La seconde partie se compose d'une série d'appendices sur Hippolyte, sur la date et l'origine du *Contre Celse* d'Origène, sur les *Acta Sanctorum* et d'un catalogue des martyrs depuis Commode jusqu'à Decius.

On voit par ce résumé que M. Neumann a mis à la base de son récit une histoire du développement de l'Église chrétienne depuis Commode jusqu'au milieu du IIIe siècle. Je me garderai de lui en faire un reproche, alors même que, poussé peut-être par la curiosité d'un historien qui n'est pas théologien de profession, il a parfois fait des excursions dans des questions qui ne se rapportent que de loin à son sujet. Il a vu juste en cherchant à se rendre bien compte des transformations opérées dans les églises pendant le IIe et le IIIe siècle, pour être à même de comprendre les transformations des mesures que l'État prend contre elles. Je lui reprocherais plutôt de ne nous pas avoir présenté suffisamment la contrepartie, c'est-à-dire l'histoire de la transformation que la société romaine, considérée en elle-même et sans tenir compte du christianisme, a subie pendant la même période. Ce n'est pas seulement l'Église qui a changé, c'est aussi la société païenne, l'État. Il s'est opéré, notamment, dans le monde païen une transformation religieuse très remarquable qui a trouvé son expression la plus caractéristique dans l'entourage des Sévères, et qui correspond à un changement capital de la conception de l'idéal de la vie. Dans son ouvrage, je ne vois pas suffisamment comment les poursuites contre les chrétiens, au IIe siècle, sont en général provoquées par des explosions de la haine populaire qui les rend responsables de tous les malheurs et les traite en ennemis du genre humain, tandis qu'au IIIe siècle les dispositions de la foule sont modifiées et l'opposition vient d'en haut, du gouvernement qui redoute désormais la puissance de l'Église et la juge incompatible avec la souveraineté de l'État.

Le tableau du développement de l'Église est en général exact. Encore une fois M. Neumann est un historien ecclésiastique des plus compétents. Sur quelques points seulement je lui chercherais volontiers chicane. Il a puisé aux meilleures sources ce qu'il dit sur les origines de l'épiscopat. Toutefois il est un point qu'il n'a pas signalé et qui me paraît avoir son importance, c'est que l'évêque est le représentant de la communauté dans les relations avec les autres communautés, par la nature même de ses fonctions. A l'égard des autres

Digitized by Google

chaque église se personnifiait pour ainsi dire en son évêque. Cela contribua singulièrement à étendre son autorité à mesure que les relations des églises les unes avec les autres devinrent plus nombreuses. Il aurait fallu également faire ressortir l'influence qu'exerça sur les rapports des églises chrétiennes avec l'empire et sur l'évolution du christianisme, l'extension croissante de la nouvelle religion en Afrique et en Occident. M. Neumann ne manque pas de signaler le rôle prépondérant de l'Église de Rome dès le IIe siècle ; mais cette influence, elle ne la doit pas seulement au fait qu'elle est la plus nombreuse, la plus riche, l'église de la capitale. L'Église de Rome était la seule église apostolique d'Occident ; son autorité morale s'exerçait sur un domaine beaucoup plus étendu que les églises apostoliques d'Orient, plus nombreuses et trop souvent rivales. A partir du moment où le christianisme se répandit en Occident, le point où toutes les controverses et les luttes intestines de l'Église devaient aboutir et trouver une solution, c'était Rome, parce que l'opinion de Rome jetait dans la balance d'un seul coup toute la chrétienté africaine et occidentale. Il en résulta un accroissement de forces considérable pour le christianisme qui échappa aux discussions interminables des Grecs, à la dégénérescence dont il était menacé par l'envahissement de l'esprit oriental. Et cela d'autant plus que l'Église de Rome fit preuve dès ces temps antiques d'un esprit singulièrement politique, d'une puissance d'accommodation aux besoins du temps et aux circonstances, qui donna un caractère nouveau à la société chrétienne. Triomphant du gnosticisme, échappant au montanisme, se débarrassant, non sans peine, des rigoristes, des esprits étroits et absolus qui voulaient constituer une chrétienté fermée et comme isolée au sein de la grande société, elle adapta l'Église aux conditions du monde ambiant et changea ainsi, du tout au tout, les conditions dans lesquelles devait se dérouler la lutte de l'Église et de l'État. Voilà ce qui ne ressort pas du livre de M. Neumann et ce qu'il convient, ce me semble, d'y ajouter.

Le second volume doit paraître incessamment. S'il est digne du premier, nous aurons dans l'œuvre de M. Neumann une excellente histoire des persécutions et une preuve de plus de ce phénomène très sensible pour ceux qui sont familiarisés avec la littérature scientifique allemande, que le nombre des savants de ce pays, qui savent faire un livre et non pas seulement compiler des notes, augmente de plus en plus.

JEAN RÉVILLE.

ÉMILE GEBHART. — **L'Italie mystique, histoire de la renaissance religieuse au moyen âge**, 1 vol. in-16 ; Paris, Hachette.

M. Gebhart est un des hommes qui, non seulement en France, mais encore en Europe, connaissent le mieux, goûtent le plus et font davantage aimer la

Digitized by Google

littérature italienne. C'est ce que savent tous ceux qui ont suivi ses cours, lu les *Essais de critique et d'histoire* et les *Origines de la Renaissance en Italie*. Mieux que personne, M. Mézières[1] a fait voir que l'*Italie mystique* n'est pas inférieure aux précédents volumes. Ce n'est pas seulement, en effet, une œuvre littéraire d'une incontestable valeur. M. Gebhart croit que la religion fut, au moyen âge, l'œuvre du génie italien, que la poésie, l'art et la politique qui, dès le XIII^e^ siècle, firent de l'Italie le principal foyer de la civilisation occidentale, reçurent du sentiment religieux une constante et très noble inspiration. C'est pourquoi il a entrepris d'en étudier l'histoire à cette époque. Ce qui l'a surtout attiré, c'est la religion originale de Pierre Damien, d'Arnauld de Brescia, de Joachim de Flore, de saint François, de Jean de Parme, de Fra Salimbene, de sainte Catherine de Savonarole, de Contarini, celle de Dante et de Pétrarque, de Giotto, de Fra Angelico et de Raphaël, d'Olimpia Morata, de Vittoria Colonna et de Michel-Ange. Elle commence, peut-on dire, au temps de Grégoire VII — je remonterais volontiers à Gerbert, — prend pleine conscience d'elle-même avec François d'Assise et se termine quand le concile de Trente, aidé de l'Inquisition, impose à la chrétienté une règle morale, une dévotion, une méthode religieuse d'une uniformité absolue.

L'*Italie mystique* relève donc non moins de l'histoire des religions que de l'histoire littéraire. Elle est pour la première d'autant plus intéressante que l'auteur, avec une intelligente impartialité et une sympathie profonde, a consulté, outre les sources spéciales, celles dont tirent surtout parti d'ordinaire les historiens des hommes et des institutions, des arts et des littératures.

Distinguant trois éléments principaux, l'église de Rome, la conscience chrétienne et le rationalisme, il s'est proposé de raconter, dans l'*Italie mystique*, la période héroïque de la renaissance religieuse au moyen âge : les premières velléités d'hérésie ou de schisme avec Arnauld de Brescia et Joachim de Flore, saint François et sa création religieuse, Frédéric II et la civilisation de l'Italie méridionale, la renaissance du joachimisme au sein de l'Institut d'Assise, l'œuvre militante du Saint-Siège entre Innocent III et Boniface VIII, la rénovation des arts et de la poésie avec Giotto, Jacopone de Todi et le Dante.

M. Gebhart trace à grands traits, mais en s'appuyant sur des faits bien précis, les conditions morales et religieuses de l'Italie, antérieurement à Joachim de Flore : Arnauld de Brescia a eu pour idéal une papauté dépourvue, comme celle des premiers siècles, de tout pouvoir et de tout droit sur la société politique ; cet idéal a été, quelques années, celui de Rome républicaine et de l'Italie communale. Je lui sais gré de n'avoir pas fait d'Arnauld, pour son œuvre italienne, un disciple d'Abélard. J'aurais même souhaité qu'il ne donnât pas accessoirement une place aussi grande à ce dernier. Sa réputation, d'ailleurs récente, est due à ses aventures bien plus qu'à ses écrits. Nulle part en effet on n'aperçoit dans

1) *Temps* du 20 août 1890.

Digitized by Google

ceux-ci l'originalité que Cousin lui a accordée, parce qu'il ne connaissait ni Jean Scot, ni Gerbert, ni même Alcuin, Raban Maur ou Heiric d'Auxerre, parce qu'il ne voulait pas se réclamer de l'orthodoxe saint Anselme, qui lui rappelait ses adversaires « les théologiens ».

Comme Dante, M. Gebhart place Joachim de Flore « avec qui s'élève l'étoile d'un Noël nouveau », à côté de saint Anselme, de Hugues de Saint-Victor et de saint Bonaventure. Fort judicieusement il voit un successeur de saint Augustin en Jean Scot par qui furent fondues l'une avec l'autre les deux théories johannites, l'Apocalypse et l'Évangile. Quant à Amaury de Chartres, qui effraya l'Église en donnant une forme dogmatique à la croyance au troisième Testament et à la révélation par le Paraclet, M. Gebhart ne croit pas qu'il ait eu, avec Joachim de Flore, aucune relation intellectuelle. N'auraient-ils pas l'un et l'autre puisé, directement ou indirectement, chez ce Jean Scot dont on ne saurait exagérer l'influence au moyen âge? On pourrait d'ailleurs en relisant la *Concorde*, le *Commentaire sur l'Apocalypse*, le *Psaltérion aux dix cordes* qui annonçaient l'Évangile éternel, l'Évangile spirituel du Christ, par lequel disparaîtra l'Évangile littéral et tout temporel et auquel répondra une évolution dans la conscience, dans le corps entier du christianisme, signaler plus d'une ressemblance avec les idées exprimées par saint Anselme qui, malgré lui, abbé puis archevêque, ne trouvait de charmes que dans la vie contemplative.

Les deux admirables chapitres, d'une intuition si pénétrante et d'une exposition si sobre, qui traitent de saint François d'Assise et de l'apostolat franciscain, de Frédéric II et de l'esprit rationaliste de l'Italie méridionale, montrent combien la psychologie de ceux qui ont joué un rôle littéraire, politique, philosophique ou religieux jette de lumière sur les idées et les sentiments qui règlent la conduite de leurs contemporains[1]. L'appréciation de deux personnages si bien jugés et si différents, du mystique dont les oiseaux pleurent la mort et du rationaliste qui vit en bonne intelligence avec des musulmans et des juifs, suffirait à montrer en M. Gebhart un historien aussi bien informé qu'impartial.

Il y autant de finesse et de sagacité érudite dans le chapitre consacré à l'exaltation du mysticisme franciscain, à l'Évangile éternel, à Jean de Parme et à Fra Salimbene. Je recommande les passages où M. Gebhart raconte comment l'Université, pour combattre les mendiants qui prétendaient enseigner publiquement, faussa les propositions de Gérard de Borgo-San Donnino et de Joachim pour les rendre plus hérétiques et où il trace le portrait exquis de Salimbene, l'historien des ermites, des *ribaldi*, des *trutani*, des *trufatores*, des *saccati*, des *apostoli*, des *gaudentes*, etc.

1) Je me permets de renvoyer à ma conférence d'ouverture à l'Ecole des Hautes Études sur *l'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie* et à mon *Mémoire sur l'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être.* — Le livre de M. Gebhart m'a confirmé une fois de plus dans des idées que je crois tout à fait justes.

Digitized by Google

Ensuite vient l'élection de Piétro (Célestin V), le paysan des Abruzzes, « fanatique et borné », qui avait, en présence de Grégoire X, accroché sa cagoule à un rayon de lumière et qui mourut, après son abdication, dans une cellule si étroite qu'il y dormait la tête appuyée sur l'autel où il célébrait la messe!

Le poète, Jacopone de Todi, mystique et ennemi de Boniface VIII, nous conduit, par la Légende dorée et Giotto, au Dante, « la plus haute figure, avec saint François, de l'Italie mystique ». L'originalité de ce dernier, dit M. Gebhart, est dans l'accord de la foi régulière avec des vues qui lui sont propres sur la justification, le salut et la damnation. A la tradition qui lui donnait l'enfer, il ajoute la région presque bienheureuse où sont reléguées les ombres des sages antiques, la prairie ombreuse où les grandes âmes païennes, et avec elles l'Antechrist Averroès, conversent dans la paix éternelle. Au purgatoire il place comme gardien Caton le stoïcien; au paradis, il met le Troyen Riphée qui mourut pour sa patrie et le bon empereur Trajan. Pour lui le péché suprême n'est ni l'hérésie, ni l'incrédulité, c'est le renoncement timide au devoir actif, au dévouement, à la vie! Qu'on lise le travail, fort estimable à coup sûr, d'Ozanam sur Dante, et l'on verra quelle différence il y a entre un libre esprit qui ne cherche que la vérité et l'homme, même le plus éminent, sans cesse occupé de justifier l'orthodoxie de son héros! Ce qui d'ailleurs est d'autant plus difficile, qu'au temps de Bérenger, sont condamnées des opinions sur l'Eucharistie qui étaient presque incontestées au temps de Jean Scot et qu'Abélard est poursuivi au concile de Sens pour des doctrines entièrement opposées à celles qui, tirées du même ouvrage, l'avaient fait enfermer, après le concile de Soissons, au monastère de Saint-Médard.

Je voudrais encore qu'on rapprochât les lignes où Dante raconte, qu'après la mort de Béatrix, il trouva dans la lecture des philosophes, d'Aristote, de Boèce, de Cicéron, de Sénèque, un remède à ses larmes, jugea la philosophie, « maîtresse de ces auteurs », une chose « suprême et si douce que son amour chassait toute autre pensée », de celles où Gerbert, qui devint, à cause de ses connaissances philosophiques, abbé de Bobbio, archevêque de Reims, de Ravenne, puis pape, se consolait lui aussi, par la lecture de Cicéron et de Boèce, des souffrances physiques et morales qu'il éprouvait à Reims ou en suivant le roi au siège de Laon. On verrait combien la philosophie ancienne, mutilée et rudimentaire, exerce d'influence sur les esprit les plus religieux et combien sont fausses les formules généralement acceptées, par lesquelles on prétend résumer les rapports de la philosophie et de la théologie au moyen âge.

Ajoutons enfin qu'il y a, pour la psychologie ethnique, des documents bien précieux dans l'*Italie mystique*. Pour toutes ces raisons, on ne saurait qu'être reconnaissant à l'auteur de continuer des études qui apportent à ses lecteurs plaisir et profit.

F. PICAVET.

Digitized by Google

A. Jundt. — **Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. — Un problème de psychologie religieuse.** — Avec documents inédits et fac-similés en phototypie, 1 vol. in-8° 152 p. — Paris, Fischbacher, 1890.

Le 17 août 1890 est mort, à Versailles, M. Auguste Jundt, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce jour-là, l'Université a perdu un de ses plus distingués professeurs, et les sciences religieuses un de leurs plus vaillants pionniers. M. Jundt s'était consacré à l'histoire ecclésiastique du moyen âge, et il avait particulièrement étudié les mystiques. Parmi ces mystiques il avait ses favoris, les Amis de Dieu du XIV^e^ siècle. Il leur avait consacré, en 1879, un ouvrage considérable et qui paraissait avoir épuisé la question. Le savant dominicain, le P. Denifle, attaqua pourtant les conclusions du professeur de Paris; celui-ci, ayant repris son travail, publia en 1890 un nouveau livre intitulé *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland — un problème de psychologie religieuse.* La façon nouvelle dont M. Jundt a posé la question, la solution inattendue qu'il en a proposée, imposent cet ouvrage à l'attention de quiconque s'intéresse aux sciences religieuses [1].

En 1347, vivait à Strasbourg un banquier nommé Rulman Merswin; il était d'une famille considérée et riche et il jouissait d'une grande réputation de droiture et de piété. Sous l'influence des piétistes ou Amis de Dieu de l'Allemagne supérieure, il renonça au négoce pour se consacrer à la vie religieuse. Il fallut l'influence que le dominicain Jean Tauler exerçait sur lui pour l'empêcher de se livrer à un ascétisme exagéré. Les malheurs du temps, la peste asiatique, le développement de la secte du Libre-Esprit, étaient pour lui autant de signes du ciel, par lesquels Dieu, toujours juste et miséricordieux, avertissait l'humanité pécheresse. Ému par tous ces spectacles tragiques, il se sentit appelé à élever la voix pour faire rentrer ses frères dans le chemin du salut.

Par son caractère personnel comme par sa vocation, Rulman Merswin est de la famille de ces prophètes et de ces prophétesses qui, depuis le milieu du XII^e^ siècle, ne cessent de prédire des temps nouveaux pour la chrétienté. Il est des leurs par sa désespérance : le monde entier est actuellement plongé dans le mal; — par ses vues apocalyptiques sur l'avenir ; de terribles calamités vont précéder et annoncer le rajeunissement définitif de l'Église; — par la physionomie de sa piété : il reçoit par une révélation directe la vérité qu'il devra proclamer.

1) Sur M. Auguste Jundt, il faut lire la touchante notice de M. Lichtenberger, doyen de la Faculté de théologie de Paris (*Séance de rentrée de la Faculté*, 1 broch. in-8, Fischbacher, 1890). — Ses autres ouvrages sont : *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart*, 1871. — *Histoire du Panthéisme populaire au moyen âge et XVI^e^ siècle*, 1875; — *Les Amis de Dieu au XIV^e^ siècle*, 1879; — *Die dramatischen Auffuhrungen im Gymnasium zu Strasbourg*, 1882; — *Les Centuries de Magdebourg*, 1883; — *L'Apocalypse mystique du moyen âge et la Matelda de Dante*, 1887.

Digitized by Google

Comme Henri Suso, R. Merswin écrivit l'*Histoire de sa conversion*, dans laquelle il raconte sa crise religieuse, ses exercices d'ascétisme, et explique toute son activité ultérieure : « Dieu me contraignit d'écrire des livres pour le salut de mon prochain : malgré mes résistances, je fus *obligé* de le faire. » Nous possédons ces livres : ce sont le *Livre des bannières*, qui décrit la grande lutte de Lucifer contre le Christ, et le *Livre des neuf roches*, qui montre clairement de quelle façon l'auteur entendait le développement progressif de la vie spirituelle et quelles étaient ses vues sur l'avenir de la chrétienté.

R. Merswin ne se contenta pas de cette production littéraire. En 1366, il acheta le monastère de l'Ile-Verte, aux portes de Strasbourg, y installa quatre ecclésiastiques qu'il remplaça bientôt par des moines johannites. Son but était d'offrir un asile aux laïques de toute condition qui désireraient fuir le monde et se convertir à Dieu. Il se retira lui-même dans le couvent, consacrant son temps et ses forces à assurer le bien-être matériel et moral des habitants de la maison. En 1380, pressé de devenir « captif du Seigneur », il renonça complètement à la société de ses frères et vécut dans la réclusion jusqu'à sa mort en 1382.

La vie de Merswin ne présenterait rien d'extraordinaire au point de vue de la piété du moyen âge, s'il ne s'y greffait un élément mystérieux qui a dérouté jusqu'à présent la critique. Sa « conversion » était terminée, quand un inconnu, l'Ami de Dieu de l'Oberland, se présenta devant lui et devint son confident. Merswin se soumit à cet homme « en la place de Dieu », et il reçut de lui l'ordre d'écrire, malgré ses répugnances, l'histoire de sa conversion.

Ce personnage a une histoire. Sa vie est celle d'un véritable « Ami de Dieu » : à l'intérieur mysticisme intense, à l'extérieur activité missionnaire qui s'étend sur une grande partie de l'Europe. Il s'est voué particulièrement à l'avancement spirituel de Merswin et de son entourage. C'est pour lui qu'il compose de nombreux traités que le banquier de Strasbourg communiqua aux Johannites à partir de 1377 ; c'est par lui qu'il fait parvenir à Tauler en 1357 son *Épître à la chrétienté*[1] ; c'est par lui qu'il entre en relations épistolaires avec le vicaire général de l'évêque de Strasbourg, Jean de Schaftolsheim. De 1361 à 1367, il prend une part active à la fondation de l'Ile-Verte, et, après l'établissement de l'ordre, il ne cesse de travailler à l'édification de ses membres. — Par ses traités nous apprenons quelle a été son activité dans son propre pays. Il fonda une maison analogue à celle de l'Ile-Verte, se livra à ses devoirs missionnaires, alla jusqu'à censurer le pape en personne ; il finit par se faire « captif du Seigneur » pour le salut des pécheurs.

II. — Qui a été cet Ami de Dieu de l'Oberland?

M. Ch. Schmidt[2] a cru découvrir sous son anonymat un certain Nicolas de Bâle et il a cherché son ermitage à Herrgottswald, ancien lieu de pèlerinage

1) Cette épître eut une certaine influence sur la prédication du pieux dominicain.

2) *Nicolaus von Basel. — Leben und ausgewählte Schriften*, 1866.

Digitized by Google

situé sur le contre-fort occidental du Pilate. Cette hypothèse, fondée sur des documents qui ont aujourd'hui perdu leur valeur, est complètement abandonnée.

M. Lutolf[1] a placé cet ermitage dans l'Entlebuch, sur une hauteur appelée le Schimberg.

Enfin, dans son grand ouvrage de 1879, M. Jundt avait donné à l'Ami de Dieu de l'Oberland le nom de Jean de Rutberg, l'avait supposé originaire de Coire, et lui avait attribué la fondation de l'ermitage de Ganterschwyl, dans le Toggenburg.

C'est alors qu'est intervenu le P. Denifle[2]. Dans toutes les hypothèses précitées il trouve des invraisemblances, et la conclusion naturelle de son travail est la suivante : la retraite du Grand Ami de Dieu reste encore à découvrir. Mais, ajoute-t-il aussitôt, il n'est plus nécessaire de la chercher; l'Ami de Dieu n'a pas existé, sa vie n'est qu'une fiction de Merswin.

Rien ne montre le beau caractère de notre regretté collègue comme la conduite qu'il adopta dans cette circonstance. Avec une loyauté courageuse, M. Jundt s'incline devant cet arrêt qui ruine toutes ses précédentes hypothèses. Il reprend, une à une, les preuves de cette thèse inattendue, il en montre la valeur, et il en augmente même la force par ses propres observations. On nous permettra de ne point résumer cette longue discussion; le résultat négatif de cette enquête est aujourd'hui acquis, et nous avons hâte d'arriver à ce qui fait l'originalité du nouveau livre.

L'Ami de Dieu n'a pas existé. Sur ce point, les deux auteurs sont absolument d'accord. Mais immédiatement après ils se séparent : « L'histoire de l'Ami de Dieu n'est qu'un mensonge intéressé de Merswin », dit le P. Denifle. — « Non, réplique M. Jundt, Merswin n'a pas été un imposteur ». Et de fait il lave Merswin des principaux reproches dirigés contre lui : Merswin n'a pas menti et ne s'est pas contredit dans l'histoire de sa vie intérieure; surtout son caractère religieux et la valeur théologique de ses écrits ne sont pas aussi médiocres qu'on l'a dit. D'autre part, étudiant avec le savant dominicain les ouvrages en question, M. Jundt relève de singulières ressemblances entre le style, le vocabulaire et l'écriture même de R. Merswin et ceux de son mystérieux correspondant. La langue de l'Ami de Dieu est celle qu'on parle dans la Suisse orientale, depuis Coire jusque vers la Souabe, mais elle contient une foule de locutions et de tournures alsaciennes que le rédacteur a laissées échapper.

Merswin aurait-il donc commis la supercherie qu'on lui reproche? Mais quelle raison aurait-il eue de le faire? Son accusateur n'est pas embarrassé pour répondre à cette question : Merswin, dit-il, est tout simplement un ambitieux peu scrupuleux dans le choix des moyens; afin de mieux imposer son autorité,

1) *Jahrbuch fur schweiz. Geschichte.* Zurich, 1877, t. I.
2) *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 1880, t. XII et XIII.

Digitized by Google

il invente un Grand Ami de Dieu par qui parle le Saint-Esprit et, se dérobant derrière ce personnage, il fait prévaloir ses avis, adresse des conseils et des remontrances, dit son mot dans la question du schisme; c'est un volontaire, un agité, ne voyant que du mal autour de lui, rêvant de corriger l'Église de ses maux réels ou *imaginaires*; il est aveuglé et emporté par le sentiment de sa justice propre.

C'est là, démontre M. Jundt, un portrait absolument fantaisiste et qui n'a jamais ressemblé à l'original : étrange ambitieux, ce jeune homme de la plus haute bourgeoisie, allié à la noblesse, appartenant à la mense épiscopale, un de ceux qui peuvent seuls parvenir à certaines fonctions, aux conseils et aux charges de la république de Strasbourg, et qui, pour assouvir sa soif de domination, renonce à son privilège de monnayeur épiscopal, aspire à diriger la conscience de trois pauvres prêtres et d'un ancien commis-négociant! Si Rulman Merswin a écrit le roman de l'Ami de Dieu, M. Denifle a écrit celui de R. Merswin.

Le banquier de Strasbourg n'a pas été un imposteur : l'étude de son caractère, si humble et si discret, nous interdit de le supposer. Mais, peut-on dire qu'il ait cru à l'existence du personnage dont il a raconté l'existence imaginaire? A cette question, M. Jundt n'hésite pas à répondre par l'affirmative; un de ses arguments surtout nous paraît probant. C'est dans son autobiographie que Merswin a raconté la visite de l'Ami de Dieu. Or, pour qui a-t-il écrit ces pages qu'il voulait sans cesse détruire et que personne n'a lues de son vivant? On ne se ment pas à soi-même. Les termes du problème doivent donc désormais être les suivants : L'Ami de Dieu de l'Oberland n'a pas existé, et pourtant Merswin a cru à son existence. Nous sommes en présence d'un problème de psychologie.

III. — L'histoire de Merswin, dit M. Jundt, est un cas de dédoublement de la personnalité. Le fondateur de l'Ile-Verte a imaginé de toutes pièces le personnage qu'il a appelé le Grand Ami de Dieu de l'Oberland; puis, au lieu de contempler son rêve, il l'a vécu. — Telle est la thèse qui nous est proposée. Elle a plusieurs avantages que nous devons nous contenter d'indiquer; elle écarte d'abord une accusation de duplicité qui ne s'accorde guère avec ce qu'on sait de Merswin, elle est ensuite féconde : qui sait quelles découvertes sont réservées à ceux qui l'appliqueront à certains problèmes de l'histoire du moyen âge?

Voyons l'hypothèse en elle-même. La première question qu'elle provoque est celle-ci : les documents qui permettent de supposer chez Merswin un tel état psychologique, nous signalent-ils l'état physiologique qui lui correspond d'ordinaire? Sur ce point les doutes ne sont pas possibles; M. Jundt a relevé chez le vieux banquier une foule de symptômes fort sérieux, — accès de lévitation, de paralysie, de céphalalgie — que devait aggraver le régime débilitant de l'ascète.

En second lieu, peut-on parler de maladie mentale chez Merswin qui a multiplié les preuves de modération, de sagesse pratique, en un mot, d'intelligence? Mais il se trouve que l'état morbide dont il s'agit a pour résultat fréquent d'exal-

Digitized by Google

ter la puissance intellectuelle, de provoquer des prodiges de mémoration ou de raisonnement. D'une façon toute générale, l'hypothèse ne se heurte à aucune invraisemblance.

D'autre part, elle est suggérée par un fait très curieux. En plusieurs passages de ses écrits, Merswin confond la « voix divine » de sa conscience et l'Ami de Dieu. La voix divine et l'ami de Dieu jouent un même rôle dans sa vie; quelquefois, l'une répond à une question posée à l'autre. En outre, l'on remarque dans le style de Merswin les traces d'une tendance au dédoublement. Ce qu'il raconte s'impose à lui avec un tel caractère d'objectivité qu'il revit la scène et perçoit les paroles qu'il rapporte : « Il me fut révélé, dit-il, que je devais vivre à l'avenir comme un honnête chrétien, sans qu'on puisse découvrir les œuvres secrètes que Dieu *a faites et fera encore en toi*. Ces deux traits, la tendance au dédoublement et la confusion de la voix divine et de l'ami de Dieu, se complètent l'un l'autre; et il est dommage que M. Jundt, après les avoir relevés tous deux, ne les ait point rapprochés : il insiste sur le premier, mais il en aurait trouvé l'explication dans le second.

Ceci posé, il est relativement aisé de voir comment s'est produit le dédoublement. Merswin est sous l'obsession d'un sentiment missionnaire, mais il n'ose pas s'y abandonner. La voix divine réprimande l'homme timide; elle finit par avoir raison de lui et le force à écrire un livre contre les vices de la chrétienté. Par ce travail même, il est conduit à se représenter ce que doit être un véritable Ami de Dieu, qui a jeté un regard dans « l'origine » et veut travailler au salut de ses frères. Cette contemplation n'est pas désintéressée; Merswin voudrait être cet ami de Dieu et cela même l'invite à rêver encore plus fortement l'existence que ses craintes l'empêchent de réaliser. Nous savons par plusieurs textes qu'à certaines heures il ne pouvait pas toujours gouverner les images qui se présentaient à lui; tout nous pousse donc à croire que celle de l'Ami de Dieu s'est imposée à lui avec une force extraordinaire et qu'il a vécu son rêve.

On peut se demander comment Merswin en est venu à entrer en rapport direct avec l'Ami de Dieu. Le professeur de Paris répond en invoquant la nécessité psychologique de se révéler à quelqu'un. Cette nécessité a amené l'Ami de Dieu évidemment sous la forme d'une image mentale ou d'une hallucination.

Une fois ce fait expliqué, M. Jundt a cru devoir être très bref. La personnalité de l'Ami de Dieu est faite de la série d'états de conscience dans lesquels Merswin est successivement entré pour parcourir sa carrière idéale de missionnaire; ces états s'enchaînent entre eux, mais le bourgeois de Strasbourg n'en garde aucun souvenir à l'état normal. C'est dans cette personnalité que Merswin soulage son besoin antérieur d'activité religieuse; du jour où elle se produit, lui-même perd la plus grande partie de son activité propre.

IV. — Nous avons exposé aussi brièvement que possible comment, d'après M. Jundt, le problème des rapports de Merswin avec l'Ami de Dieu de l'Oberland doit être désormais posé et résolu. Nous nous contenterons d'ajouter que

Digitized by Google

l'auteur nous paraît avoir raison plus qu'il ne le croyait ou le disait lui-même. Nous nous demandons si du livre de M. Jundt on ne peut pas tirer des arguments dont il ne s'est point servi et qui fortifieraient beaucoup sa thèse.

Pourquoi, par exemple, après son étude si complète et si consciencieuse des deux écritures de Merswin et de l'Ami de Dieu, ne les a-t-il pas rapprochées du caractère des deux personnages? En le faisant, on ne découvrira rien que le savant historien n'ait indiqué lui-même, mais il l'indique à propos d'autre chose et il ne songe pas à y chercher une confirmation de son hypothèse. L'énergie est le trait dominant de l'Ami de Dieu, la faiblesse celui de Merswin. Que nous révèlent à ce sujet les deux écritures? Elles se ressemblent si fort à certains égards que le même écrivain s'y trahit; et à d'autres égards elles diffèrent tant que l'on n'ose pas affirmer qu'elles proviennent d'une même main. Or cet embarras a pour cause l'exagération extraordinaire que revêt, dans les manuscrits de l'Ami de Dieu, la forme de certaines lettres; et chose curieuse, ces exagérations, ces hachures, ces jambages audacieux que M. Jundt a notés, sont précisement les caractères que prend l'écriture d'un sujet, lorsque l'opérateur lui a suggéré, en état d'hypnotisme, une personnalité plus énergique que la sienne. Rappelons d'autre part, et toujours d'après M. Jundt, qu'un éditeur du *Livre des neuf roches* (de Merswin) a supposé qu'il avait été écrit par une femme timide et craintive. Ce fait est inexplicable dans l'hypothèse de l'imposture; il est naturel dans un cas de dédoublement.

Sans s'aventurer sur le terrain encore peu exploré de la graphologie scientifique, M. Jundt serait arrivé à une conclusion identique en comparant le style des deux écrivains. Il a fait ce rapprochement, mais en poursuivant un autre but. Or, qu'a-t-il remarqué? « Je doute qu'il existe ailleurs une prose aussi diffuse, aussi flasque, aussi enfantine que chez l'auteur des *Neuf roches*. Nulle part je n'ai encore rencontré les constructions brisées, les anacoluthes en nombre aussi considérable; la pensée semble incapable de se supporter elle-même d'un bout de la phrase à l'autre; le discours fléchit à tout moment et se recommence en d'interminables et énervantes répétitions... Le style de l'Ami de Dieu m'a toujours paru moins embarrassé et plus rapide que celui de Merswin. » Comme les différences d'écriture, ces différences de style sont inexplicables dans l'hypothèse de l'imposture : elles signifieraient que Merswin a été supérieur à lui-même chaque fois qu'il a menti!

Qu'on nous permette enfin une dernière remarque. M. Jundt explique fort bien par la nécessité de se révéler à quelqu'un l'hallucination de Merswin. A dire vrai, il a montré par là comment l'hallucination était préparée, non pas comment elle a été provoquée. Ce serait suffisant à la rigueur, mais les textes nous autorisent peut-être à aller plus loin. « Quand l'Ami de Dieu, écrit M. Jundt, apparaît à Merswin pour la première fois en 1352, il tient à la main son *Livre des deux hommes* qu'il vient d'écrire. L'activité littéraire de Merswin dans le rôle de l'Ami de Dieu commence donc avant la première venue de ce personnage dans

Digitized by Google

sa demeure ». Est-il imprudent d'essayer de deviner ce qui s'est passé? Merswin a écrit le livre pendant son rêve. A l'état de veille il s'est trouvé en présence de son œuvre; comme il ne s'en savait point l'auteur, il a été tout porté à l'attribuer à l'homme dont il imaginait sans cesse l'existence. L'hallucination était préparée par tous les besoins intimes de Merswin; elle a été provoquée par la vue du livre écrit dans l'état second.

On voit combien séduisante est l'hypothèse de M. Jundt. Elle n'est pas seulement établie par la démonstration de l'auteur; elle est suggérée pas tout son livre. Elle nous paraît s'imposer.

Nous n'insisterons pas sur tous les détails qui nous poussent à l'admettre. M. Jundt nous a dit plusieurs fois que, depuis la publication de son travail, il avait découvert un certain nombre d'arguments nouveaux à l'appui de son idée; nous ignorons quels ils sont, les forces lui ont manqué pour nous les expliquer... Arrêtons-nous devant notre deuil. Ce n'est pas seulement un appendice au présent volume que nous regrettons; ce sont tous les ouvrages que le maître rêvait de nous donner. Mais qu'est-ce que cette perte auprès de celle du professeur et de l'homme?

R. Allier.

Octave Gréard, de l'Académie française. — **Edmond Scherer** (Paris. Hachette, in-16 de 232 p.; 3 fr. 50).

Le grand public n'a connu de M. Scherer que le critique littéraire, le publiciste philosophe, le journaliste politique. Mais voici un livre qui nous fait connaître l'homme lui-même, nous fait aller au plus vif de son âme, nous donne le secret de cette pensée pénétrante, sincère, qui se jetait sur les sujets les plus divers, les approfondissait avec une âpre vigueur, étonnait toujours par sa hardiesse. Nous connaissons maintenant les différentes phases de la pensée de M. Scherer, nous sommes au fait de sa vie religieuse et, chose intéressante entre toutes pour des théologiens, nous avons le récit fidèle de la crise de la foi par laquelle il a passé.

Certes, bien d'autres que M. Scherer ont eu à subir des crises semblables. Il arrive souvent que le travail intérieur de l'esprit ébranle les croyances, les dissout, les anéantit, que la discorde alors éclate dans l'âme, que la guerre se déclare entre le sentiment et l'intelligence. Guerre cruelle, et grands sont les hommes dont l'intelligence en est sortie victorieuse et affranchie. Qui dira si les Lamennais, les Jouffroy, les Pascal même n'ont pas humilié leur esprit dans quelque transaction? M. Scherer, lui, a su rompre vaillamment avec le passé, briser tous les obstacles, accepter tous les sacrifices pour suivre, coûte que

Digitized by Google

coûte, ce qui lui semblait vrai. Il restera désormais une des grandes figures du XIXe siècle et il faut savoir gré à un homme de l'autorité de M. Gréard de l'avoir remis en sa vraie place. L'histoire de cette âme fournira l'une des pages les plus curieuses de l'histoire religieuse de notre siècle, et c'est à ce titre que nous la signalons dans la *Revue de l'histoire des Religions*. Voici, telles que nous les trouvons exposées dans ce livre, les diverses phases de cette crise religieuse.

Edmond Scherer est né à Paris en 1815. Son père appartenait à une famille suisse protestante. Sa mère était la fille d'un banquier de Londres fixé à Paris. Ce qui caractérise son enfance c'est déjà, semble-t-il, une grande indépendance d'esprit en même temps qu'un penchant très vif à la réflexion. Peu attentif aux leçons de ses maîtres, rebuté par les exercices de collège, il étudie tout seul à sa guise, la poésie ancienne et moderne. Dans son journal intime qu'il commence à huit ans, pour le continuer toute sa vie, il se dépeint comme passant par le jansénisme, la ferveur chrétienne, le déisme, finalement pyrrhonien et désabusé.

A seize ans, sa famille l'envoie en Angleterre où, loin des siens, de ses camarades, dans la maison austère d'un pasteur, son âme, se repliant sur elle-même, s'éveille au sentiment religieux. La vie lui apparaît avec ses devoirs et son idéal. La pensée de Dieu, l'amour de Dieu le pénètrent, l'inondent de joie et son carnet, de 1832, se termine par un mot qui marque le dénouement de cette révolution morale : 25 décembre; Noël : Conversion.

C'était justement l'époque où le « Réveil » se développait avec une recrudescence de force et d'éclat. M. Scherer s'y associe avec ferveur. Son esprit logique se plaît dans la dogmatique calviniste. C'est dans cette forme étroite que ses croyances se coulent naturellement. En même temps, son besoin de foi profonde trouve son compte dans l'étude approfondie de la Bible, acceptée comme la parole divine. Le calvinisme est un merveilleux aliment à ce cœur mystique, à cet esprit amoureux de dialectique.

Il revient donc d'Angleterre, tout frémissant d'ardeur religieuse, dévoré du besoin de faire accepter aux autres ses croyances, décidé à devenir ministre de l'Évangile et, dès 1836, il obtient de ses parents l'autorisation d'aller suivre les cours de théologie à la faculté de Strasbourg.

On sait combien florissante était alors cette école. Les méthodes, que les historiens d'aujourd'hui se font honneur de découvrir, y étaient déjà, venues d'Allemagne, pratiquées dans toute leur rigueur. C'était l'époque de Bruch, de Cunitz, de Jung et surtout du grand Édouard Reuss, « qui ne le cédait à aucun savant étranger par la conscience des recherches, l'étendue de l'érudition et surtout la hardiesse d'esprit ». M. Scherer ne tarda pas à devenir l'élève préféré du maître. Il travailla sous sa direction, se donna, sans arrière-pensée, à son enseignement et cependant son orthodoxie rigide ne fut en rien entamée par le rationalisme du professeur. Pas une fois, durant ces quelques années qu'il passa à Strasbourg, son esprit ne fut visité par le doute; ce furent des

Digitized by Google

années bénies de travail austère et de joie débordante. Il éprouva, à ce moment, tout ce que peut donner de bonheur intense la vie vraiment religieuse, l'union intime de la pensée et du cœur avec l'être infini : « Je veux être petit enfant, je veux amener toutes mes pensées captives sous l'autorité de la Bible et de la croix; je veux être de ceux dont il est dit : bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ». Ainsi parlait-il la veille du jour de sa consécration. Jamais néophyte n'approcha des ondes saintes du baptême avec plus de ravissement intérieur : « Je suis à toi », s'écrie-t-il dans ce cantique que l'on chante encore dans les églises réformées.

Ces croyances sont, à ce moment, celles du Calvinisme le plus orthodoxe. Avec sa logique ordinaire il les systématise dans sa *Dogmatique de l'Église réformée*, sa *Théorie de l'Église chrétienne* et quelques autres opuscules. Nous y remarquons deux idées fondamentales : c'est d'abord le dogme théopneustique accepté dans toute sa rigueur mais pour des raisons originales, par une sorte de besoin, semble-t-il, de vérité absolue. La science humaine, selon lui, et même la conscience morale ne portent que sur des vérités relatives, sujettes au devenir. Une morale absolue ne peut donc être que révélée. « Sans révélation, les idées morales ne seraient que des opinions individuelles; aussi faut-il croire à tout l'Évangile. » Déjà M. Scherer croyait donc à la relativité de la connaissance purement humaine. L'objet absolu n'était point connu, pour lui, par une intuition directe, mais par un témoignage tout extérieur.

Une autre idée qui lui tient à cœur et sur laquelle on n'a peut-être pas assez insisté, puisqu'elle le suivra toujours et fera l'unité de sa vie intellectuelle en apparence si brisée, c'est celle de la prédestination, du déterminisme. Elle est chez M. Scherer, comme chez les calvinistes et les jansénistes, d'origine morale. Comme tous les cœurs religieux, tourmentés du besoin impérieux de faire éclater leur étroite individualité pour s'unir à l'universel, il sentait que nos efforts sont toujours vains, enchaînés que nous sommes à la fatalité de notre nature et de notre nature finie, déchue. Jamais cet amer sentiment de notre esclavage ne le quittera. C'est même là qu'il faut peut-être chercher le secret de ses jugements philosophiques, politiques, historiques, littéraires même qui étonnaient par leur rigorisme moral. Toujours il méprisera cette philosophie superficielle, qui ne tient pas compte du mal de l'individualité, ne reconnaît pas le péché à la racine de la volonté et dénature l'histoire. La croyance à la perfectibilité indéfinie de l'humanité, à la bonté essentielle de l'homme, la confiance dans les instincts, les hymnes enthousiastes en l'honneur du progrès le choquent comme un manque de moralité. Il ne cessera jamais de sentir que la nature est mauvaise, que nous sommes en sa dépendance, que la liberté est une chimère. Le sentiment du péché est un sentiment dont l'âme ne se guérit pas et qui imprime une marque indélébile aux pensées, aux paroles, au style même de ceux qui en ont été une fois atteints.

C'est avec cette foi toute calviniste que M. Scherer quitta Strasbourg pour

Digitized by Google

aller enseigner la théologie à Genève. L'école calviniste qui s'était fondée à Genève en opposition avec la faculté officielle de théologie vint lui offrir une chaire où il pourrait travailler à la propagation de ses idées. M. Scherer accepta avec coie et comme s'il avait enfin atteint le but de sa vie. Cependant l'heure de la crise allait sonner.

Sa foi était trop en possession de son âme pour que la pure spéculation l'ébranlât. C'était le dur contact des textes, les résultats positifs de la science critique qui devaient lui porter le coup mortel.

La fonction de M. Scherer, en effet, l'obligeait à étudier les textes en savant et non en croyant. Il avait trop de conscience pour se dérober à ce dangereux devoir. Aussi les marques d'inquiétude ne tardèrent-elles pas à se montrer. Le premier cri d'angoise est du 15 octobre 1843. Nous n'hésitons pas à citer cette page du journal intime, il y en a peu de plus émouvantes dans Pascal; elle suffirait seule à remplir de respect et d'admiration pour celui qui l'a écrite. « O mon Dieu, donne-moi d'être vrai. Je porte ton nom, ô mon Seigneur! Mes occupations se rapportent à toi, je me range auprès de toi avec ceux qui t'aiment C'est à toi que j'appartiens, à ton Église, à ton service. Et pourtant : Ah! mensonge, mensonge! La vérité c'est l'unité de la vie et je ne suis rien moins qu'un. O mon Dieu, donne-moi d'être vrai, vrai surtout quant à toi. » Pendant un an encore, M. Scherer, le doute au cœur, poursuivit son enseignement. Mais dès 1849, il adressait sa démission au président de l'Oratoire. Désormais la, brèche était faite, la certitude de posséder la vérité absolue allait se dissiper peu à peu, et son esprit retomber du ciel sur la terre. Chute cruelle et si rapide qu'à peine on en peut marquer les étapes. Convaincu dès l'abord que les livres saints ne sont qu'un document humain il crut, quelque temps, pouvoir se rallier aux idées de Vinet, abandonner le dogme théopneustique sans cesser de croire à la vérité absolue des doctrines enseignées par l'Évangile, sans cesser de croire surtout à la personne une et extraordinaire du Christ. Si la Bible n'est pas la parole de Dieu, au moins, pensait-il, renferme-t-elle la parole de Dieu. Pendant quelques années il collabora activement à la *Revue théologique* de Strasbourg. Avec MM. Réville et Colani il soutint les idées qui devaient faire le fond du protestantisme libéral. Mais les principes ont leur logique inflexible. Cette idée chrétienne que M. Scherer ne croyait pas révélée d'une façon surnaturelle, M. Scherer allait être amené à la considérer d'un point de vue tout historique, comme un fait ayant eu ses antécédents et devant engendrer ses conséquents, comme un phénomène transitoire et non comme l'immuable image d'une éternelle vérité. « La révolution la plus profonde, écrivait-il dès 1851, qui puisse marquer notre vie est celle qui s'accomplit lorsque l'absolu nous échappe et avec l'absolu le sanctuaire privilégié et les oracles de la vérité. »

Cette révolution s'opéra en partie dans l'esprit de M. Scherer sous l'influence de Hegel. On a signalé l'importance de cette influence, on n'a peut-être pas assez montré qu'il ne vit dans l'hégélianisme que le relativisme, que la doctrine de

Digitized by Google

l'universel devenir et non cette idée chère à Hegel que l'absolu se trouve dans la pensée elle-même. L'hégélianisme n'a fait que l'affirmer dans une manière de voir toute historique, dans cette théorie que tout phénomène et entre autres le christianisme s'explique par des causes naturelles, que tout phénomène n'est, suivant son expression favorite, qu'un « fait ». Notre connaissance, selon lui, ne porte que sur des faits passagers, n'ayant d'absolu que leur place dans les liens d'airain de la nécessité. Cette manière de voir devait le conduire au scepticisme le plus net. En 1860 il quittait Genève pour ne plus y revenir. La rupture était désormais achevée; son esprit avait définitivement abandonné l'absolu. Il devait naturellement se laisser séduire par les doctrines évolutionistes qui montrent comment se forment mécaniquement et sans nulle action de la finalité, les organismes, les esprits, les croyances, et qui aboutissent en dernière analyse au pyrrhonisme. Il pensait que Darwin resterait le grand nom du XIX^e^ siècle. Enfin, à la fin de sa vie, il disait lui-même que ces deux mots définissaient le mieux son état d'esprit : « phénoménisme agnostique ». L'absolu est-il matière, est-il esprit? Mystère. Notre connaissance ne porte que sur les phénomènes qui se transforment et se succèdent dans notre conscience comme un impitoyable flux. M. Scherer avait passé de l'orthodoxie calviniste au phénoménisme sceptique de Hume et de Stuart-Mill. Il avait partagé le sort réservé souvent, comme on l'a remarqué, aux mystiques. Perdus dans la contemplation d'un objet infini cet objet s'évanouissant, ils restent comme perdus dans le vide et ne peuvent s'élever à ces hautes doctrines qui cherchent l'absolu non dans l'objet de la pensée mais dans la pensée elle-même, qui contemple, immobile, les phénomènes, se saisit à leur contact et ne peut douter de sa propre existence.

A ce nouvel état d'esprit de M. Scherer devait correspondre naturellement une profonde transformation du sentiment. Certes l'adaptation du sentiment à la pensée fut longue, pénible, elle coûta des larmes de sang. « Quand la lutte s'arrête un moment, nous dit-il, quand le penseur redevient homme, quand il écoute les gémissements qu'il a arrachés; oh ! qu'il trouve alors son sentier rude et sauvage et qu'il donnerait volontiers la jouissance de sa conquête pour une de ces fleurs de piété et de poésie qui embaument le sentier des humbles. » Cependant, l'âge aidant, la paix devait se faire. A l'intelligence il ne restait que des faits relatifs se produisant au gré de l'éternel destin, au cœur il ne reste que la résignation stoïcienne et spinoziste, avec une certaine tristesse à la pensée que la vérité est antisociale et que, de la connaître, l'humanité peut-être mourrait. Cette manière de comprendre et de sentir la vie est exposée avec une netteté qui ne laisse rien à désirer dans la préface au journal intime d'*Amiel*. Le fait, la force, la réalité le persuadent sans l'opprimer. L'optimisme comme le pessimisme lui semblent « impertinents » puisqu'ils jugent les choses d'après un idéal tout subjectif, une pure conception de l'esprit. « Mais les choses sont ce qu'elles sont, le monde est tout ce qu'il peut être et l'apaisement est dans l'acceptation du fait et de sa souveraineté. » Comprendre, c'est sinon se réjouir

Digitized by Google

du moins se résigner. M. Scherer, dans le naufrage de ses croyances, a su contraindre son cœur à la résignation des Épictète et des Marc-Aurèle, il a souri de leur triste sourire, mais avec plus d'amertume, étant revenu d'un beau rêve, ayant moins de confiance dans l'avenir. Cependant la paix s'est faite, l'unité intérieure s'est rétablie, le sentiment s'est mis en harmonie avec la croyance.

Telle a été cette crise qui a fait de M. Scherer le critique littéraire, le philosophe, l'écrivain politique que nous connaissons, qui lui a donné cette autorité devant laquelle tant de monde s'inclinait. M. Gréard a analysé avec son grand talent les œuvres de la dernière période. Nous renvoyons le lecteur à ces pages si délicates, si nourries d'idées. Mais assurément l'intérêt du livre est dans ce grand drame intérieur, dans cette lutte amère poursuivie avec un si mâle courage. Certes ce sont des héros ceux qui ont suivi leur intelligence, coûte que coûte, à travers les ruines qu'elle a semées sur sa route. M. Scherer fut un héros de la pensée. D'autres craindront auprès de lui la contagion du scepticisme. Pour nous, nous croyons que la vie de ce fervent serviteur de la vérité est un exemple fortifiant pour l'intelligence, une haute leçon de moralité.

P.-Félix Pécaut.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions. — Sur la proposition de la Section des Sciences religieuses, M. le Ministre de l'Instruction publique a autorisé M. l'abbé Deramey à faire un cours libre à l'École des Hautes Études sur l'*Histoire religieuse de l'Abyssinie*. Malgré le caractère très spécial du sujet choisi, cette conférence a groupé un nombre d'auditeurs relativement considérable. Le mercredi, à deux heures, M. Deramey expose l'Histoire religieuse de l'Abyssinie depuis les origines jusqu'au rétablissement des anciens négus au XIII^e^ siècle. Le samedi, à deux heures, il explique des textes relatifs à l'Éthiopie chrétienne.

Publications. — 1° *Philippe Berger. La Bible et les Inscriptions.* (Paris, Fischbacher ; in-8 de 24 pages). M. Philippe Berger, professeur d'hébreu et d'exégèse sacrée à la Faculté de théologie protestante de Paris, avait été chargé de faire la leçon d'ouverture des cours à la rentrée de novembre dernier. Il a eu l'heureuse idée de consacrer cette leçon à montrer l'utilité de l'étude des inscriptions sémitiques pour l'historien du peuple d'Israël et spécialement pour les étudiants. Elles nous apprennent parfois des faits inconnus de l'histoire traditionnelle, des noms ou des indications chronologiques, mais elles ont surtout le grand avantage d'être des documents contemporains des événements auxquels elles se rapportent et elles fournissent ainsi des points de comparaison certains, qui permettent de rétablir et de contrôler les textes anciens. Pour l'histoire d'Israël notamment, elles ont le grand avantage de nous fournir quelques renseignements sur les peuples voisins dont l'histoire traditionnelle ne nous donne guère que les noms. M. Berger a illustré chacun de ses enseignements par des exemples heureusement choisis, de façon à fixer l'attention même de ceux qui n'ont pas fait de ces questions l'objet de leurs études spéciales. En rappelant les services que l'épigraphie sémitique peut rendre à l'historien d'Israël, il a adressé à ses auditeurs une leçon qui, chez nous en particulier, pourrait être utile à d'autres qu'aux étudiants.

— 2° *Paul Allard. La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église* (Paris, Lecoffre ; 2 vol.). En publiant ces deux volumes M. Paul Allard a achevé la grande « Histoire des persécutions » dont il avait déjà fait paraître trois tomes.

Digitized by Google

Les études de M. Allard et celles de M. Aubé sont comme aux antipodes des travaux français modernes sur les persécutions des chrétiens dans l'empire romain. Tous deux connaissent fort bien les sujets qu'ils traitent, mais où le premier est par principe disposé à admettre l'authenticité et la véracité des récits hagiographiques chrétiens, le second les soumet à une critique minutieuse, en général défavorable. Tandis que M. Allard voit et présente les faits dans l'ensemble auxquel ils appartiennent, M. Aubé les étudie en eux-mêmes, en les isolant peut-être trop les uns des autres et avec une tendance marquée à couper un cheveu en quatre. Tous deux font honneur à l'érudition française contemporaine; ni l'un ni l'autre ne nous semblent avoir donné l'histoire définitive des persécutions. M. Aubé en a fourni quelques bons matériaux. M. Allard en a fait un récit, d'une lecture attrayante, mais sans critique suffisante des sources et sans indépendance suffisante à l'égard de l'histoire traditionnelle.

— 3°. *Max Bonnet. Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato* (Paris, Hachette; in-8 de XLVI et 33 p.). M. Max Bonnet a choisi comme sujet de thèse latine une légende de l'Asie Mineure, l'histoire du miracle accompli par l'archange Michel, dit l'archistratège de la puissance du Seigneur, en faveur de l'ermite Archippus auprès d'une source merveilleuse, dans les environs de Chaeretopa. Ce Chaeretopa doit être assimilé à Chonae, aux environs de Colosses. La source miraculeuse a jailli de terre, lorsque les apôtres Philippe et Jean passèrent par là. Un païen, converti au christianisme après la guérison de sa fille, y a élevé une chapelle en l'honneur de l'archange Michel. Le solitaire Archippe en est devenu le gardien. Les vertus de la source et la sainteté du gardien exaspèrent les païens, qui détournent deux rivières voisines pour noyer Archippe. Mais Michel intervient au moment suprême et les eaux détournées sont englouties dans les crevasses de la montagne. M. Bonnet a publié la version qu'il juge la plus ancienne et qui doit dater du v^e^ au VII^e^ siècle. Nous avons évidemment ici une légende de fabrication pieuse, mais dans laquelle l'auteur a dû faire entrer des éléments de légendes populaires antérieures. Les sources d'eau chaude sont nombreuses aux environs de Colosses et le culte des Anges et des Puissances y était répandu. Il devait y avoir des légendes locales autour des sources d'eau chaude : l'auteur y a ajouté des noms — Archippe — et des souvenirs empruntés à l'Épître aux Colossiens ainsi qu'au cycle légendaire des apôtres, de manière à faire concourir le récit entier à la gloire de l'archange Michel. La légende choisie par M. Bonnet n'a rien de particulièrement remarquable en elle-même. Elle n'a de valeur que comme échantillon des récits analogues, qui furent, après les actes des martyrs, les romans de l'ancien monde devenu chrétien.

— 4° S. *Berger. Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes.* M. Samuel Berger, continuant ses patientes études sur les manuscrits des anciennes versions bibliques, a publié dans la « Romania » (t. XIX) et en tirage à part un nouveau chapitre de l'histoire de la Bible au moyen âge. Il éta-

Digitized by Google

blit clairement la dépendance de la littérature biblique catalane à l'égard de la langue d'oïl et du provençal. Les traductions catalanes semblent avoir été faites par un homme qui savait le latin, et tour à tour sur le latin et sur le français. L'époque classique de la littérature biblique catalane est le XIV^e^ siècle, mais celle-ci manque de toute espèce d'originalité.

— 5° L'abbé *Fourrière. La mythologie expliquée d'après la Bible* (Paris. Roger et Chernoviz, 1890). M. l'abbé Fourrière est l'auteur d'un livre sur les Emprunts d'Homère au livre de Judith. La « Revue des Religions, » par l'organe de son chroniqueur et d'un de ses collaborateurs, M. Robiou, professeur honoraire à la Faculté des lettres de Rennes, a pris à partie avec une certaine vivacité la thèse de l'honorable abbé. Elle la trouve absurde, ce en quoi elle n'a pas tort, et compromettante pour nos études, ce qui est une autre exagération. Dans tout ordre d'études il y a des excentriques; l'histoire des religions, la critique historique, leur offrent un vaste champ où les fusées de leur imagination peuvent éclater sans inconvénient. M. l'abbé Fourrière n'a pas voulu rester sous le coup des attaques de ses corerigionnaires. Il a repris à nouveau frais la thèse qui lui est chère. Toute la mythologie, toute la littérature grecque y passent. Dans l'*Ajax* de Sophocle il est facile de reconnaître Saül sous les traits d'Ajax et David sous ceux d'Ulysse (p. 47). Dans le XIV^e^ livre de l'*Iliade*, le fait dominant, c'est la ruse de Junon qui trompe Jupiter pour assurer la victoire aux Troyens ; le fait central du livre de Judith est exactement semblable. Les détails même de la toilette de Junon font penser à Judith : « Junon purifie son corps avec de l'ambroisie, Judith se lave le corps ; Junon se peigne ; Judith frise ses cheveux » (p. 4). Il saute aux yeux, n'est-il pas vrai, que des traits aussi extraordinaires ont été empruntés par l'auteur païen à l'auteur sacré. Il y en a 87 pages de la même force. En vérité, de pareilles élucubrations sont inoffensives.

— 6° Il vient de paraître quelques ouvrages que nous ne pouvons que mentionner ici et auxquels la Revue consacrera prochainement des notices plus étendues. La Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet s'est enrichie d'un nouveau volume, la traduction française de l'ouvrage bien connu de M. *A.-H. Sayce, Les Hétéens* (Leroux ; 3 fr. 50), avec préface et appendices par notre collaborateur, M. *Joachim Menant*. — L'éditeur Calmann-Lévy a réimprimé en un beau volume l'étude publiée par M. *Ernest Havet* dans la « Revue des Deux Mondes » sur la *Modernité des prophètes*. C'est l'œuvre dernière de l'historien du « Christianisme et ses origines ; » M. Havet, en effet, est mort le 21 décembre 1889, peu de mois après avoir livré au public la thèse originale et hardie, sur laquelle les discussions s'engageront, sans doute, nombreuses, mais à laquelle personne ne pourra contester la sincérité et la loyauté scientifiques dont tous les travaux de M. Havet portent la marque. — Enfin, M. *Maurice Vernes* fait paraître chez Leroux, sous le titre *Essais bibliques*, un recueil de sept mémoires ou études qui ont déjà paru en brochures ou comme articles de revues. M. Vernes, dont la fécondité littéraire est vraiment étonnante, annonce

Digitized by Google

en outre une série d'ouvrages nouveaux, notamment une étude approfondie sur la religion du peuple d'Israël intitulée : *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, qui formera les tomes II et III de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études (Sciences religieuses). Le premier de ces deux volumes paraîtra à peu près en même temps que la présente livraison de notre *Revue*.

Nouvelles diverses. — 1° *La manne.* M. G. *Bénédite*, ancien membre de la mission archéologique du Caire, qui a fait récemment un fructueux voyage d'études dans le massif du Sinaï, a offert à M. Renan un échantillon de la manne qu'il a recueillie. L'envoi était accompagné de la lettre suivante que nous nous faisons un plaisir de communiquer à nos lecteurs :

« Monsieur et maître,

« Au cours de mon dernier voyage au Sinaï, j'ai recueilli une petite quantité de manne que je suis heureux de vous offrir. D'accord avec les Bédouins, les voyageurs ont, comme vous le savez, donné ce nom à la résine d'un des arbres les plus communs de la péninsule, le *tarfa* ou *Tamarix mannifera* d'Ehrenberg. C'est une substance résineuse très sucrée et ayant plus ou moins la saveur et l'odeur du miel. L'exsudation de la manne est un phénomène qui ne s'observe qu'au printemps et pendant deux mois, mais non d'une façon consécutive. Les Arabes m'ont affirmé n'en avoir jamais vu tomber que pendant la nuit et seulement au moment de la lune. Ils n'ont fait en cela que me répéter ce que leurs pères avaient déjà dit aux voyageurs qui m'ont précédé.

« Tischendorf et Palmer ont minutieusement consigné dans leurs relations tout ce qu'ils avaient entendu à ce sujet. Aux circonstances qui précèdent, ils ajoutent l'un et l'autre, toujours d'après le dire des Arabes, que la morsure de la chèvre stérilise le mannier, ce qui m'a été confirmé. La plupart des voyageurs ont également fait la remarque que cette abondante coulée de sève ne pouvait s'observer que sur le tamarix du O. Ech-Cheik, à l'endroit qui porte le nom de O. Tarfa et O. Feiran. J'ai traversé à quelques jours d'intervalle et à la fin de mai les deux bois de tamarix du O. Ech-Cheik et du O. Feiran, et malgré toutes mes recherches, je n'ai pu découvrir aucune trace de manne. Le bois du O. Tarfa, réputé le plus productif, m'a même surpris par son état de désolation.

« Mon voyage tirait à sa fin sans que ma curiosité fût satisfaite, et je croyais bien ne jamais connaître la manne que par les descriptions des voyageurs et des botanistes — descriptions que je commençais à croire reproduites sans contrôle — quand mon guide eut la joie d'en découvrir. C'était le 5 juin, dans une gorge du O. Chebeikeh, à deux journées et demie de marche de Suez. Au milieu de cette gorge s'épanouissait un tarfa. Si le tarfa dépasse rarement trois mètres de hauteur, il est susceptible de se développer en largeur comme le pin parasol et répand ainsi une nappe d'ombre très légère, mais qui a son prix dans l'Arabie Pétrée où ne vient pas le beau sycomore d'Égypte. Le tamarix du O. Chebei-

Digitized by Google

keh donnait de l'ombre et de la manne en abondance. La coulée en était interrompue, mais le tapis d'aiguilles et de fines brindilles accumulées au pied de l'arbre était littéralement recouvert de petites perles blanchâtres de la grosseur d'une goutte de rosée. Ces perles fondaient à la chaleur des doigts. Aucune n'était restée suspendue au branchage, comme si la sève s'était répandue très liquide à l'état de pluie. L'écorce des branches n'en portait d'autres traces que des stries luisantes et comme faites au pinceau. J'ai rempli une boîte de brindilles ramassées au hasard, et j'ai, le lendemain, constaté que les perles s'étaient, sous l'influence de la chaleur, séparées de leur support pour former au fond de la boîte un dépôt sirupeux très transparent et très clair. C'est seulement quelques semaines plus tard que l'échantillon m'a paru prendre l'aspect jaunâtre qu'il a conservé depuis.

« Reste à se demander si cette manne est bien la manne d'Israël. Ce n'est pas l'avis des voyageurs qui ont pris à la lettre le récit biblique. Pour les uns, le miracle est au-dessus de toute explication, tandis qu'il n'est, pour d'autres, qu'une invention d'âge plus récent et sans la moindre attache avec la réalité. Cette manière de voir nous paraît presque aussi inadmissible que la première. La manne, telle qu'elle est décrite dans l'*Exode* ou les *Nombres*, serait presque aussi miraculeuse comme produit spontané de l'imagination que comme faveur spéciale des Elohim. Je pense, pour ma part, que tous les épisodes connus dans la relation de la fuite d'Israël (buisson ardent, orage du Horeb, sources miraculeuses, manne, etc.), ne sont ni plus ni moins que le souvenir d'une réalité amplifiée par l'imagination populaire. Mes deux voyages au Sinaï n'ont fait que me confirmer dans cette opinion. Pour la partager (au moins en ce qui concerne la manne), il suffit de comparer la description de la manne et les phénomènes qui accompagnèrent sa récolte dans les deux récits de l'Hexateuque, avec les résultats de mes observations qui ne sont qu'une confirmation d'observations antérieures.

« Veuillez donc, Monsieur et Maître, accepter cet humble souvenir du désert de l'Exode que vous avez si merveilleusement décrit et qui devait bien un peu de sa manne à l'historien d'Israël. Veuillez en même temps agréer, etc.

G. Bénédite.

— 2° *Les théâtres de mystère.* M. *Germain Bapst* a lu récemment à l'Académie des Inscriptions (séances du 19 décembre et du 2 janvier) un mémoire fort curieux sur les mystères du moyen âge, considérés au point de vue de la décoration et de la mise en scène. Nous empruntons au journal « Le Temps » le résumé de ce travail, qui a paru ensuite dans la *Revue Bleue* :

« L'auteur traite d'abord, avec de grands détails, de la structure du théâtre et de la composition de l'auditoire, puis du rôle des femmes sur le théâtre, de l'installation des décors, du costume et des accessoires, et termine par un cha-

Digitized by Google

pitre sur la peinture décorative et les peintres décorateurs, où il montre que les célèbres miniaturistes du XVI^e^ siècle qui ont nom Jehan Foucquet, Jehan Poyet et autres n'ont pas craint d'employer leur talent à brosser des décors pour la représentation des mystères.

« M. Bapst prend les mystères à l'époque où leur représentation n'a plus lieu seulement à l'occasion des fêtes religieuses, mais est devenue une distraction habituelle pour les hommes du moyen âge, et a, par suite, nécessité l'établissement d'un théâtre permanent. La décoration de ce théâtre a varié suivant la richesse des municipalités et la libéralité des « Mécènes » de l'époque. En quelques endroits, elle a atteint un luxe et une magnificence inouïs. Mais partout où, au XV^e^ siècle, on a joué des mystères, des salles de spectacle ont été construites, avec loges pour la municipalité ou le seigneur du pays, amphithéâtre pour le public, et même, détail curieux, des buffets et buvettes, comme, par exemple, au *Mystère de saint Vincent*, joué à Angers, en 1471.

« Pour la mise en scène, qui variait aussi avec la richesse des organisateurs, on suppléait à l'absence des changements à vue — qui ressortent de l'art moderne — par la construction simultanée et côte à côte de plusieurs scènes où les acteurs se transportaient successivement suivant le lieu où se passait l'action. La scène, de forme généralement rectangulaire et de dimension variable, était tantôt adossée à une muraille, tantôt au milieu de l'assistance qui l'entourait de toutes parts, comme dans un cirque. La décoration de la scène ne consistait guère au début qu'en rideaux cachant la nudité des murailles et dont le but était double : d'une part, si la scène se déroulait sur la place publique, les rideaux restaient fermés; ils ne s'ouvraient que pour mettre sous les yeux des spectateurs des scènes d'intérieur; d'autre part, ils servaient à cacher les acteurs quand ils ne jouaient pas. L'art du machiniste était assez développé. Souvent des personnages disparaissaient de la scène et s'élevaient dans les nuages; des bateaux ou des chars naviguaient ou circulaient sur la scène. Les ténèbres se faisaient par des effets de fumée, le tonnerre avec des pierres qu'on secouait dans un tonneau, les éclairs avec des fusées pleines de poudre à canon, comme cela eut lieu dans le *Mystère de la Nativité* qui se joua à Amboise en 1497.

« Quant au costume, il n'empruntait rien à l'archéologie. Les acteurs portaient les vêtements de l'époque : les empereurs romains sont habillés comme des rois de France; les princes païens sont vêtus comme des Turcs ou des Polonais. Le Christ, Adam et Ève (cette dernière représentée par un homme) sont complètement nus — ce qui simplifie le choix du costume. — Dans le *Mystère du Testament*, Nabuchodonosor se promène suivi « du maréchal, du premier maître et du deuxième de l'artillerie, faisant manière de regarder l'ordonnance des gendarmes ».

« Le rôle des femmes sur le théâtre constitue un des plus intéressants chapitres du mémoire de M. Bapst. C'est à Metz, dans le *Mystère de sainte Catherine*, en 1468, que les femmes apparaissent pour la première fois. Il semble

Digitized by Google

qu'elles ont joué généralement aussi bien dans les mystères parlés que dans les mystères mimés, chaque fois que le rôle n'était pas trop fatigant pour leur constitution. Mais ce n'est qu'au XVI^e^ siècle que l'apparition des femmes sur la scène devient fréquente, et leur succès fut si rapide que les seigneurs du conseil de la ville de Genève, après avoir fulminé contre les femmes qui ne figuraient sur les théâtres que dans le but de se montrer parées pour exciter des désirs impurs, voulurent bientôt avoir des loges exprès pour eux, d'où ils pussent mieux voir sur la scène.

« La plupart des artistes du XV^e^ siècle et du commencement du XVI^e^ travaillent à l'exécution de décors de mystères : Jehan Foucquet, le chef de l'École française, Jehan Poyet, le miniaturiste du livre d'heures d'Anne de Bretagne, rendu si populaire par les procédés de la typographie moderne, Jehan Perreal, l'auteur de la cathédrale de Brou, Jehan Bourdichon et Pierre de Paix; Coppin Delf, le peintre attitré du roi René, l'auteur des fresques de l'église Saint-Martin de Tours; Michel Colombe, le sculpteur du tombeau du duc François II à Nantes, etc., se sont occupés de la mise en scène des mystères. C'est surtout aux entrées royales qu'on a recours à eux; et alors, ces miniaturistes et ces enlumineurs délicats ne croyaient pas s'abaisser en brossant à grands traits, sur les charpentes mêmes des échafauds, en plein air, des décors dont les esquisses seules étaient faites dans les ateliers. D'ailleurs, la tradition de peindre les décors de théâtre s'est toujours conservée chez les peintres français. Pour ne citer qu'un exemple, M. Bapst rappelle que les costumes de la *Diane* et de l'*Aventurière* d'Émile Augier avaient été dessinés par M. Meissonier lui-même.

« La dernière partie de la communication de M. Bapst a trait à la période de décadence des mystères dont la représentation ne cesse pourtant pas complètement en France. Au XIX^e^ siècle, dans un grand nombre de villes et de villages, on joue encore, aux environs des fêtes de Pâques et de Noël, le mystère de la Passion, les scènes de la Nativité, le drame de sainte Félicité et autres pièces religieuses avec une mise en scène et des décors parfois grotesques, mais qui rappellent souvent ceux du moyen âge. M. Bapst a vu, il y a dix ans à peine, dans un village de l'ouest de la France, un saint jouant un rôle dans un mystère, revêtu d'un uniforme de pompier. Mais c'est surtout dans la basse Bretagne, à Tréguier et à Lannion, que ces représentations ont encore une certaine vogue. On y voyait, il n'y a pas longtemps, de temps à autre, des troupes composées d'ouvriers s'organiser et parcourir le pays, bizarrement affublés, en récitant les mystères des trois Mages et d'Hérode. En 1867, on jouait, à Saint-Brieuc, le mystère de sainte Tryphine; en 1875, à Plouaret, les *Quatre fils Aymon*. Enfin, en 1889, à Plougasnou, à Morlaix et dans toute la partie des Côtes-du-Nord qui avoisine le Finistère, des représentations semblables ont encore eu lieu avec un sérieux tel de la part des acteurs, avec une émotion et un recueillement si grands de la part de l'assistance, qu'on peut prévoir que la tradition des mystères n'est pas encore prête à disparaître. »

Digitized by Google

— 3° *La sorcellerie en France.* Si la tradition des mystères survit encore en Bretagne, il est grand nombre de campagnes où le crédit des sorciers n'est pas encore prêt à disparaître. En voici un exemple emprunté au département des Pyrénées-Orientales. Au mois de décembre dernier, à Serralongue, dans l'arrondissement de Céret, un enfant de cinq ans était mordu au poignet par un chien enragé. Immédiatement les parents firent mander le saloudadou qui, avec l'approbation du maire de la commune, ordonna d'enfermer l'enfant pendant quarante jours dans une chambre obscure en le privant de viande et d'eau. Un vétérinaire intervint pour mettre fin à ce régime stupide, mais à peine était-il parti que les parents s'empressèrent d'enfermer l'enfant à nouveau. Il fallut l'intervention de la gendarmerie pour avoir raison de l'obstination de ces malheureux. Le saloudadou jouit, dans tout le pays, d'une grande autorité. Il peut toucher et même lécher des barres rougies au feu et il a le pouvoir d'éteindre les incendies. Il n'est point nécessaire, d'ailleurs, d'aller jusque dans les coins perdus d'un département voisin de l'Espagne pour trouver des contemporains qui préfèrent recourir aux guérisons magiques ou miraculeuses plutôt que d'appliquer des traitements scientifiques à leurs maladies. Les compagnies de chemin de fer organisent chaque année des trains spéciaux, pour conduire à destination les foules qui vont demander aux saints ce qu'ils ne peuvent obtenir du médecin.

— 4° Le *Musée de Cluny* a reçu de Mme la baronne Nathaniel de Rothschild une magnifique collection d'objets d'art hébraïques datant du XIIIe au XVIIe siècle, qui a été formée par Isaac Strauss, l'ancien chef d'orchestre des bals de l'Opéra. Les arches saintes, les chandeliers, les boîtes à parfum, les ustensiles servant à la circoncision, les bagues, cachets et bijoux de toute nature, ainsi que les livres de prière et les rideaux du tabernacle, qui figurent dans cette collection, ont presque tous une valeur artistique.

— 5° La Chambre des députés, dans sa séance du lundi, 16 février, a ouvert au gouvernement un crédit de 500,000 francs pour couvrir les frais des *fouilles de Delphes*; 300,000 francs seront consacrés aux expropriations nécessaires. Cette question, des indemnités à payer aux habitants des mauvaises masures qui doivent être supprimées, avait beaucoup compliqué les négociations. Déjà M. Berthelot, durant son passage au ministère de l'Instruction publique, avait conclu un accord avec le gouvernement grec. M. Bourgeois a eu l'honneur de faire sanctionner par les Chambres la grosse dépense que ce projet entraîne. Voilà du travail en perspective pour notre École d'Athènes et pour le savant directeur qui vient d'être mis à sa tête, M. Homolle.

ANGLETERRE

— 1°. Notre collaborateur, M. *Édouard Montet*, professeur à l'Université de Genève, a publié, dans l'« Asiatic Quarterly Review » d'octobre 1890 et en tirage à part, une étude sur la *Conception de la vie future dans les races sémitiques.*

Digitized by Google

Il y étudie successivement les documents assyro-babyloniens, où l'on trouve la notion d'une vie végétative des ombres dans l'Arâlu, mais pas de vie future véritable et complète; les documents hébraïques et phéniciens avec la notion du Shéôl et des Rephaim. Les Sémites, au moins dans leur groupe le mieux connu, ne se sont donc pas élevés au-dessus des idées suggérées par l'ombre que le corps humain projette sur la terre. C'est au sein du peuple juif et sous l'influence des idées grecques que la croyance à l'immortalité de l'âme s'est répandue. S'adaptant aux anciennes croyances matérialistes, la foi en l'immortalité s'y est transformée en croyance à la résurrection des corps, et c'est sous cette forme qu'elle a passé dans le christianisme et l'islamisme.

— 2° M. *Shaw* a commencé la publication d'une série de documents inédits relatifs à l'histoire du Long Parlement et à la révolution presbytérienne. C'est la Chetham Society qui fait les frais de cette entreprise. Le premier volume a pour objet les *Minutes of the Manchester Presbyterian Classis*.

— 3° M. *Sayce* a reconnu, dans l' « Academy » du 7 février, avoir commis une erreur en lisant sur les tablettes de Tel-el-Amarna, le nom du dieu adoré à Jérusalem sous la forme *Marru*. Il faut lire *Salim*. Jérusalem — Uru-salim — c'est la ville de Salim, du dieu de la paix. Voilà pourquoi Melchisédek est dit « roi de Salem ». M. Sayce va jusqu'à rattacher à ce vieux nom le titre de « Prince de la paix » qu'Ésaïe confère au sauveur futur d'Israël.

— 4° *South Place Chapel and Institute*. La *South Place Ethical Society*, la première ramification en Europe des Sociétés pour la culture morale d'Amérique, a donné naissance au *South Place Institute* qui continue cette année les conférences sur les diverses manifestations de la vie et de la pensée religieuses dans le passé et de nos jours, dont une première série a paru en volume sous le titre : *Religious systems of the world* (Londres, Sonnenschein). Notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella, a rendu compte de cette tentative extrêmement intéressante, destinée à répandre plus de tolérance et plus de largeur d'esprit dans le monde religieux (cfr. *Revue*, t. XXII, p. 77). Cette année, après une suite de conférences sur la vie nationale de différents peuples, le comité a organisé une nouvelle série de Lectures sur les Systèmes religieux du monde, qui, pour la plupart, seront à leur tour publiées. Nous leur souhaitons autant de succès qu'au premier volume actuellement épuisé. En voici la liste pour les mois de janvier à mars : le professeur Shuttleworth sur l'Église d'Angleterre; M. Anderson, sur les Mormons; M. Morfill, sur les anciennes religions slaves; le Rév. Fotheringham, sur le Presbytérianisme; M. Keary, de l'influence du Paganisme sur le Christianisme; M. Browne, sur le Bâbisme; M^lle^ Besant, sur la Théosophie; M. Carlyle, sur l'Irvingianisme et sur le Fétichisme; M. Conybeare, sur l'Église nationale arménienne; M. Monier Williams, sur le Brahmanisme; M. Robertson, sur les religions anciennes de l'Amérique.

D'autres conférences encore sont annoncées pour une époque ultérieure. Elles ont lieu à South Place Chapel les dimanches, à quatre heures de l'après-midi et sont précédées par un jeu d'orgues et par des chants.

Digitized by Google

D'autre part, le dimanche matin, à onze heures un quart, la *South Place Ethical Society* (Finsbury, Londres. E. C.), qui est à proprement parler la congrégation inspiratrice, tient des réunions où les exécutions de musique religieuse alternent avec des sermons laïques prêchés par divers orateurs sur des sujets religieux ou moraux en dehors de toute confession dogmatique. Ainsi Mlle Macdonald a parlé, le 4 janvier, sur la Religion de la Nature, enseignée par Rousseau ; le 11 janvier, M. Kaines a parlé du Chœur des invisibles ; le 18, M. Whitehead, de la Religion militante au XIIIe siècle, et le 25, M. Stanton Coit a traité ce sujet : Prophète et Prêtre.

La Société a institué, à la même heure, dans un local voisin, une école du dimanche pour les enfants. Le mardi soir elle fait donner des conférences sur les problèmes économiques du jour, pour répandre des idées de justice. Le dimanche soir elle donne des concerts populaires. Elle a une société de chant, une union de jeunes gens ; elle donne des soirées avec projections lumineuses et même des soirées dansantes. Elle a une bibliothèque pour les prêts de livres. Au printemps elle organise des excursions à la campagne. Bref, elle déploie une activité vraiment extraordinoire, où se manifeste le génie pratique et le talent de propagande de la race anglo-saxonne. Nous nous trouvons ici en présence d'une création religieuse éminemment moderne et dont l'histoire est des plus instructives.

— 5° **Les Hibbert Lectures pour 1891.** Le comité de la fondation Hibbert a confié cette année à un de nos collaborateurs, M. le comte *Goblet d'Alviella*, la mission de donner, à Oxford et à Londres, la douzième série de conférences sur l'histoire religieuse. C'est la troisième fois que ces conférences seront données en français. Déja M. Renan et M. Albert Réville avaient été appelés par le Comité. M. Goblet d'Alviella, qui vient d'achever un beau volume sur l'évolution des symboles religieux, consacrera ses conférences à l'*Évolution de l'idée de Dieu selon l'anthropologie et l'histoire.*

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *Ed. Glaser. Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens* (Berlin, Wedmann). Si l'on pouvait accepter de confiance les résultats énoncés par le vaillant explorateur dans le volume qu'il vient de publier sur l'histoire et la géographie de l'Arabie, et qui fait suite à la *Skizze der Geschichte Arabiens*, publiée antérieurement chez Straub, à Munich, l'ouvrage de M. Glaser serait l'une des plus importantes contributions des dernières années à l'histoire des peuples sémitiques. Malheureusement, malgré le ton assuré de l'auteur, il semble que l'hypothèse tienne une grande place dans les deux écrits de M. Glaser, surtout dans le second. Il eût été préférable de différer la publication de ces prétendus résultats, jusqu'au moment où la critique aurait pu contrôler les assertions de l'auteur sur les inscriptions mêmes qu'il a décou-

Digitized by Google

vertes et qui, seules, peuvent offrir une base solide aux déductions historiques. Ces inscriptions sont attendues avec impatience. S'il faut en croire celui qui les a rapportées au prix des plus grandes fatigues et en s'exposant à de nombreux dangers, elles offrent de nombreux et précieux renseignements sur le royaume de Saba et sur celui, plus ancien encore, des Minéens. Elles ouvrent ainsi largement la porte, à peine entr'ouverte, jusqu'à présent, sur les antiques civilisations de l'Arabie méridionale. Les découvertes de M. Glaser tendent également à modifier les idées régnantes sur l'antiquité de l'alphabet arabe, dont l'alphabet phénicien ne serait plus qu'un dérivé. On comprend aisément quelle riche moisson les exégètes de l'Ancien Testament pourront tirer des renseignements fournis par l'auteur et de quel jour il éclaire la propagation du judaïsme en Arabie avant Mohammed.

Toutefois, un grand nombre de ses conclusions sont, dès à présent, contestées par le critique anonyme qui les discutait récemment dans la « Revue critique » (10 novembre 1890), et qui a l'avantage de posséder les copies des inscriptions. A condition de réserver son jugement définitif, on tirera grand profit de la lecture des livres que nous signalons ici; on y trouve la réunion et le commentaire le plus complet de tous les textes relatifs à la géographie de l'Arabie, soit chez les géographes classiques, soit dans la Bible. Enfin l'ouvrage contient un appendice consacré à l'histoire de l'Abyssinie aux IIIe et IVe siècles après J.-C., dans lequel l'auteur renverse l'interprétation généralement admise de l'inscription d'Adulis.

— 2° *A. Jahn. Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum.* (Halle Pfeffer; in-8 de XII et 80 p.). On sait que le philosophe néoplatonicien, Proclus, composa un traité considérable sur les Λόγια, c'est-à-dire sur les oracles chaldaïques, auxquels les philosophes de cette école, depuis Porphyre et Jamblique, attachaient une grande valeur, comme à tous les documents qui leur permettaient de retrouver dans les traditions du paganisme et des religions orientales une justification et une confirmation religieuse, une sorte de texte sacré, à l'appui de leurs spéculations métaphysiques. M. Jahn vient de publier, avec un commentaire très nourri, l'extrait de ce commentaire, qui fut sans doute rédigé au moyen âge, et qui nous a été conservé dans un manuscrit du Vatican. Ce texte, d'une signification souvent obscure, gagne beaucoup à être présenté par un éditeur aussi compétent. Il renferme, avec beaucoup de fatras, des données curieuses pour l'histoire religieuse du paganisme expirant. M. Jahn a joint à son édition l'Hymne à Dieu, généralement attribuée à Grégoire de Nazianze, et il montre qu'il faut y voir l'œuvre de Proclus.

— 3° *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, VI, 3 (Leipzig, Hinrichs). La collection bien connue dirigée par M. O. von Gebhardt et Harnack s'enrichit régulièrement de dissertations toujours intéressantes, mais fréquemment hasardées (voir notre t. XXII, p. 107). Le fascicule

Digitized by Google

que nous annonçons ici comprend trois travaux : une étude de M. Hans Stähelin, jeune historien suisse, qui a pour but d'établir que l'auteur des *Philosophoumena*, Hippolyte, a emprunté les détails qu'il donne sur les gnostiques à un auteur contemporain, partout où il ne s'appuie pas sur des auteurs connus, antérieurs à lui, ou sur la connaissance personnelle des hérétiques. Ce contemporain aurait induit Hippolyte en erreur, en lui fournissant des écrits gnostiques pseudépigraphes. La démonstration est ingénieuse, mais elle suppose une fixité de doctrine chez les diverses sectes gnostiques et une ouverture d'esprit chez leurs adversaires qui n'existèrent certainement pas. Les doctrines gnostiques étaient à l'état de perpétuelle transformation et les membres de la Grande Église, qui nous en parlent, ne les comprennent guère ou ne veulent pas, de parti pris, leur rendre justice. Comment établir, dans de pareilles conditions, qu'il y ait eu substitution de faux écrits gnostiques aux vrais ?

Nous aimons mieux les deux appendices, celui de M. Harnack sur les Syllogismes d'Apelle et la traduction allemande des fragments de Cajus et d'Hippolyte, publiés par M. Gwynn, dans l' « Hermathena » (1888 et 1889), d'après un commentaire syriaque manuscrit du jacobite Denys Barsalibi (xiie siècle). M. Harnack, notamment, a retrouvé plusieurs fragments d'Apelle dans le *De paradiso* de saint Ambroise.

Nouvelles diverses. — 1° *Une nouvelle Revue d'ethnographie et de folklore.* Nous avons déjà annoncé, il y a deux ans, que la revue bien connue et appréciée de MM. Lazarus et Steinthal, la « Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft » consacrerait une partie de ses livraisons annuelles à l'étude des traditions populaires. Depuis le commencement de cette année l'évolution ainsi commencée s'est si bien accentuée que le titre principal d'autrefois est devenu le sous-titre. La Revue s'appellera désormais *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* et sera l'organe de la Société d'ethnographie dont nous avons déjà annoncé la fondation à Berlin (t. XXII, p. 109). Elle est publiée dans cette ville, chez Asher, sous la direction de M. Karl Weinhold, l'auteur d'un article remarqué sur l'insuffisance des études de folklore telles qu'elles sont en général pratiquées, et sur les maigres résultats qu'elles ont produits jusqu'à présent dans la science des religions. Les membres de la Société recevront les quatre livraisons annuelles contre la cotisation de 12 marcs. Pour les non-sociétaires le prix sera de 15 à 16 marcs.

— 2° L'éditeur Asher, à Berlin, annonce la publication d'un ouvrage monumental dans lequel seront consignés les résultats des fouilles entreprises sous le patronage de l'empire allemand à Olympie : *Olympia, die Ergebnisse der von dem deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung.* Il se composera de cinq volumes in-4°, quatre volumes gr. in-fol. et d'un carton gr. in-fol. avec cartes et plans, et ne coûtera pas moins de 1300 marcs. Cette publication est l'œuvre de MM. Curtius et Adler qui se sont assuré le concours des meilleurs archéologues, tels que MM. Doerpfeld, Graeber, etc.

Digitized by Google

— 3° *L'éditeur* Otto Schulze, à Leipzig, publie une nouvelle édition à prix réduits (1 m. 50 par fasc.) de la traduction allemande des plus anciens Midrashim par M *Aug. Wünsche : Bibliotheca rabinica, eine Sammlung der ältesten Midrashim*, en trente-quatre livraisons. Cette traduction rendra service non seulement aux théologiens qui, en général, connaissent le Talmud de nom plutôt que de fait, mais encore aux amis des traditions populaires et des contes. Elle renferme, en effet, plusieurs des Midrashim les plus riches en anecdotes.

BELGIQUE

P. Hoffmann. La Religion basée sur la Morale (Paris, Fischbacher; 1891). Quelques pages plus haut nous avons décrit l'activité des membres de la « South Place Chapel » à Londres. Cette Société n'est qu'une ramification des Sociétés américaines pour le developpement de la culture morale, dont la plus ancienne a été fondée en mai 1876 par M. Félix Adler. M. P. Hoffmann, professeur à l'Université de Gand, a eu l'heureuse idée de traduire en français une série de discours prononcés aux réunions dominicales de ces Sociétés par leurs prédicateurs ou conférenciers, et de les faire précéder d'une très intéressante introduction, dans laquelle il résume la genèse et les progrès de ces nouvelles églises où la religion tout entière est absorbée dans la morale, mais où cette morale, indépendante de la religion, a jusqu'à présent produit les plus beaux résultats.

Nous ne songeons pas à discuter, ici, les thèses fondamentales de ces associations, mais nous devons signaler leur existence et leurs progrès comme l'un des symptômes les plus originaux et les plus caractéristiques de l'histoire religieuse moderne. Le livre de M. Hoffmann permet de se faire une idée assez exacte des principales idées qui animent leurs directeurs spirituels. Il convient d'y joindre la connaissance des œuvres d'instruction et de moralisation pratique, d'assistance publique, d'amélioration sociale, fondées par ces associations, pour se faire une juste idée de leur activité. Il y a là un essai, insuffisant peut-être au point de vue philosophique, mais éminemment suggestif, de fonder une religion pratique sur les principes de la démocratie moderne.

SUISSE

Hugues Oltramare. Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon (Paris. Fischbacher; in-8de IX et 466 p.). M. Hugues Oltramare, déjà connu par sa version du Nouveau Testament et par un commentaire sur l'Épître aux Romains, a entrepris la publication d'un volumineux commentaire sur les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, avec leur annexe de moindre importance, l'Épître à Philémon. Le premier volume seul a paru ; il a pour objet l'Épître aux Colossiens. Dans une introduction de 90 pages, M. Oltramare discute les questions critiques. Les trois épîtres forment un groupe dont la ré-

Digitized by Google

daction appartient à la captivité de l'apôtre à Rome; elles datent de l'an 62. L'honorable commentateur se refuse à y voir de la métaphysique paulinienne. « Laissant la métaphysique aux métaphysiciens et la gnose aux gnostiques, il (Paul) se campe, lui, sur le terrain religieux historique. A ces spéculations de la raison humaine portant sur des choses qui sont en dehors de sa connaissance, il oppose la révélation de Dieu en Christ, les faits chrétiens qui sont le fond de l'évangile qui leur a été prêché et qu'ils ont expérimentés » (p. 66). Nous craignons que l'auteur ne parvienne pas à convaincre ses lecteurs de la vérité d'une thèse qui s'attaque à l'évidence même, mais on ne saurait lui refuser d'avoir mis au service de l'interprétation traditionnelle un abondant commentaire. La discussion de l'authenticité est à peine ébauchée; l'examen de l'argument principal, qui porte sur le caractère gnostique de l'épître, est renvoyé à l'introduction de l'Epître aux Éphésiens, dans le second volume. Ici, d'ailleurs, la position de M. Oltramare est beaucoup plus forte.

L'auteur a comblé une lacune de la littérature théologique française en publiant ses commentaires. En dehors de ceux de M. Godet, nous n'avons pas grand'chose à opposer dans ce domaine aux abondantes productions de l'Allemagne et de l'Angleterre. Ses anciens élèves, même ceux qui ne partagent pas sa manière de voir, lui en sauront gré.

Au moment de mettre sous presse, nous apprenons la mort de M. H. Oltramare, à l'âge de soixante-dix-huit ans, survenue à Genève, le 23 février. La Faculté de théologie de Genève perd en lui un vieux serviteur qui l'a honorée par la droiture de son caractère et la fermeté de ses principes.

Édouard Montet. Grammaire minima de l'hébreu et de l'araméen bibliques. Notre collaborateur, M. Édouard Montet, a fait imprimer chez Holzhausen, à Vienne, une grammaire élémentaire pour les étudiants qui suivent ses cours d'hébreu à l'Université de Genève. Cette grammaire se recommande par la clarté de sa disposition. Quoiqu'elle ne soit pas mise dans le commerce, on peut se la procurer chez l'auteur à l'Université de Genève. Elle peut rendre des services à d'autres qu'aux étudiants qui suivent les cours de M. Montet.

— 3° Parmi les thèses récemment présentées à la Faculté de théologie de Genève nous avons remarqué celle de M. *E. Rochat* sur la *Sapience de Salomon*, et celle de M. *Denkinger* sur *Avitus*. M. Rochat, à la suite de MM. Reuss, Pfleiderer et Menzel, a analysé les éléments de la Sapience qui se rattachent soit à l'influence juive, soit à l'influence grecque et étudié les rapports des enseignements de ce livre avec les idées chrétiennes. M. Rochat a fort bien apprécié les rapports de l'auteur de la Sapience avec Philon d'Alexandrie, et l'action exercée par la philosophie judéo-alexandrine sur le quatrième Évangile.

Le travail de M. Denkinger sur saint Avit, évêque de Vienne (460-526), contient une description de l'œuvre littéraire du saint, de son activité administrative, de sa lutte contre l'arianisme et une appréciation très sévère, peut-être trop sévère du personnage. L'auteur a fait un livre intéressant, mais il ne tient pas

Digitized by Google

un compte suffisant du temps et du milieu où vécut Avitus. Si son style est mauvais, il l'est moins que celui de la plupart des auteurs de même époque. Comme administrateur, comme défenseur de la discipline ecclésiastique, il a fait preuve d'une intelligence et d'une habileté remarquables. Il ne faut pas juger la valeur de ses idées morales et religieuses en se plaçant au point de vue du protestantisme moderne. M. Denkinger n'a pas encore pu consulter l'édition des *Œuvres complètes* de saint Avit que M. l'abbé Ul. Chevalier a publiée tout récemment à la Librairie générale catholique de Lyon.

ITALIE

Raffaele Mariano. Buddismo e cristianesimo. Studio di religione comparata. (Naples; in-8 de 97 p. Extrait du t. XXIV des « Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli »). M. R. Mariano, professeur à l'Université de Naples où il enseigne l'histoire ecclésiastique, a commencé par des études philosophiques inspirées de l'esprit hégélien, ainsi qu'en témoigne l'ouvrage qu'il publia en 1869 chez Germer-Baillière, *La philosophie contemporaine en Italie.* Depuis une dizaine d'années son attention s'est de plus en plus portée vers les études de philosophie et d'histoire religieuses, et la théologie critique de l'Allemagne semble avoir exercé sur lui non moins d'attraction que sa métaphysique hégélienne auparavant. En 1880, c'est en allemand que paraît son *Christenthum, Katholicismus und Kultur.*

L'ouvrage que nous signalons ici contient une comparaison intéressante et — ce qui en pareille matière est plus rare de nos jours — pleine de bon sens entre le bouddhisme et le christianisme. Le bouddhisme comme le christianisme sont des religions rédemptrices, mais le christianisme n'est pas dérivé du bouddhisme, comme certains écrivains se plaisent à l'insinuer actuellement. La notion fondamentale du christianisme sur le rapport nouveau entre l'homme et Dieu est étrangère au bouddhisme. Celui-ci est pessimiste et ne sort pas du pessimisme; le christianisme part du pessimisme, mais pour élever l'homme jusqu'à l'optimisme. L'idéal bouddhiste est avant tout négatif; l'idéal chrétien est positif; il pousse l'homme à l'activité progressive. Le premier s'est montré impuissant à développer la civilisation; au contraire, partout où la civilisation moderne prend pied, le christianisme s'y développe également. Telles sont les principales idées développées dans ce mémoire, où les considérations philosophiques et les enseignements historiques sont heureusement associés pour établir la conclusion et où l'auteur sait rendre hommage à la grandeur du bouddhisme, tout en reconnaissant la supériorité évidente de la civilisation chrétienne.

DANEMARK

— Sous le titre général *Sjœledyrkelse og Naturdyrkelse, Bidrag til Bestem-*

Digitized by Google

melsen af den mytologiske Metode (Culte de l'âme et Culte de la nature, contribution à la détermination de la méthode mythologique. Kjœbenhavn, Lehmann og Stage, 1890), M. H. S. Vodskov annonce une série d'études de mythologie historique et comparée, dont le premier volume est intitulé *Rig-Veda og Edda* et dont il fait en même temps paraître le premier fascicule (CL-80 pp.). Une longue introduction, consacrée à l'étude des migrations qui ont peuplé la surface de la terre et des souvenirs mythologiques qu'elles ont laissés, touche à un grand nombre de questions d'une portée très générale, notamment à celle de la civilisation primitive des Indo-Européens. Passant au Rig-Véda, l'auteur en examine successivement la versification, le style, les auteurs présumés, l'inspiration ; le fascicule s'arrête au début du chapitre *Agni*. M. Vodskov est bien au courant de la littérature védique et des travaux des principaux exégètes ; il les caractérise avec justesse, parfois avec un réel bonheur d'expression. Ses traductions aussi, plus littéraires que rigoureuses, reproduisent du moins avec fidélité, en vers danois, le mouvement de l'original : il y a entre autres (p. 15) une cadence d'*atyashti* (R. V, I. 130, 4-5) merveilleusement imitée, qui sonne presque à l'oreille comme une strophe védique. La mâle douceur des idiomes scandinaves se prête bien à ces tours de force; mais on n'en doit pas moins déplorer que le livre de M. Vodskov soit écrit en une langue relativement peu connue, qui découragera beaucoup de lecteurs. Quant aux tendances scientifiques de l'œuvre, on n'en pourra juger avec précision que lorsqu'il aura abordé la comparaison promise du Rig-Véda et de l'Edda. (Reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de littérature.*)

RUSSIE

M. Lubovitch, professeur d'histoire à l'Université de Varsovie, l'auteur d'une histoire du protestantisme polonais, a publié récemment une *Histoire de la réaction catholique en Pologne*, qui fait suite à son œuvre antérieure et dans laquelle il a pu mettre à profit un grand nombre de documents inédits. On connaît fort mal, en général, cette période de l'histoire religieuse de la Pologne dont les conséquences furent si funestes pour l'avenir de ce pays.

Jivaia Starina, — l'« Antiquité vivante » — tel est le titre d'une nouvelle Revue d'ethnographie et de folklore, spécialement consacrée aux populations slaves et russes, que fait paraître la Section d'ethnographie de la Société de géographie de Saint-Pétersbourg. M. le professeur Lamansky en est le principal rédacteur. L'abonnement annuel coûte 5 roubles.

GRÈCE

M. le professeur Harnack signale dans la « Theologische Literaturzeitung » du 24 janvier, une trouvaille de M. *Georgiades*, publiée dès 1885-1886 dans

Digitized by Google

l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, mais qui n'avait pas encore été relevée dans le monde théologique occidental. Il s'agit du quatrième livre du *Commentaire d'Hippolyte sur Daniel* dont on ne connaissait jusqu'alors que des fragments. M. Georgiades a trouvé ce texte dans la bibliothèque de l'École théologique patriarcale de l'île de Chalki. Le commentaire d'Hippolyte se composait de quatre livres. Le quatrième, dont nous possédons maintenant le texte complet, portait sur les chapitres VII à XII de Daniel.

ÉTATS-UNIS

— 1° *Les « Winkley Lectures » de 1890.* Le séminaire théologique d'Andover a hérité, il y a quelques années, d'un fonds considérable dont les revenus sont destinés à couvrir les frais d'une série de conférences utiles à de futurs instructeurs religieux. Telle est l'origine des « Winkley Lectures ». Aucune condition dogmatique, aucune réserve confessionnelle ne limitent le choix des conférenciers. C'est ainsi qu'en 1890 l'élu a été un professeur de philosophie de l'Université de Cornell, M. *J. Gould Schurman.* Ses six conférences ont été publiées dans un petit volume, *Belief in God, its origin, nature and basis* (New-York. Scribner) que l'on peut signaler ici, à la fois comme l'un des plus intéressants produits de l'esprit philosophique américain, et comme un témoignage de la valeur que les penseurs d'Amérique attachent à l'histoire générale des religions pour l'étude des problèmes fondamentaux de la métaphysique religieuse. M. Schurman a consacré sa troisième conférence, tout entière, à une large et puissante esquisse de l'évolution religieuse de l'humanité en s'inspirant des meilleurs travaux de la science des religions modernes. Comme philosophe il a donné, dans la première leçon, l'une des meilleures critiques que nous connaissions de l'agnosticisme, en dégageant ses contradictions internes. Comme théologien, enfin, il se rattache à l'école du théisme anthropocosmique : « Je ne cache pas, dit-il (p. 126), que dans ma conviction l'œuvre du théisme moderne est de concilier les modes aryen et sémitique d'interpréter l'existence. Il nous faut une synthèse du Père de tous les esprits avec la raison dernière de toute la nature. »

— 2° *L'histoire des religions à Philadelphie.* L'Association des conférences de l'Université de Pensylvanie a organisé cet hiver, à l'Association Hall, les samedis, à deux heures, du 3 janvier au 14 mars, une série de onze conférences sur les Anciennes religions. M. Morris Jastrow, dont l'activité pour la propagation de nos études est infatigable, ouvre la série par une conférence sur la genèse et le développement de l'histoire des religions, dans laquelle il fait une large part aux tentatives faites en France pour l'enseignement des sciences religieuses. Les religions du Mexique et du Pérou sont traitées par le professeur Brinton, celle de l'ancienne Egypte par Mme Cornelius Stevenson, celle des Grecs par M. Lamberton. M. Shorey parle de la religion des Romains;

Digitized by Google

M. H. Hyvernat (de l'Université catholique de Washington) des Babyloniens; M. Jackson, des Perses; M. Lanman (de l'Université de Harvard) des anciennes religions de l'Inde; le professeur Perry, du Bouddhisme; M. Talcot Williams, de l'Islamisme. Enfin, M. Morris Jastrow clora la série par une conférence sur les caractères généraux des religions sémitiques.

O. Brooks Frotingham. Boston Unitarianism, 1820-1850 (New-York, Putnam). Ce livre a pour sous-titre : « Étude de la vie et de l'œuvre de Nathaniel Langdon Frotingham. » C'est une biographie, la vie de M. Frotingham père, écrite par son fils. Mais cette biographie renferme toute l'histoire de l'Unitarisme américain dans notre siècle, l'évolution qui a mené les simples adversaires de la Trinité à devenir les disciples du Transcendentalisme de M. Minot Savage et d'autres hardis novateurs contemporains. On trouvera difficilement une association religieuse contemporaine qui puisse offrir en exemple une succession aussi remarquable de grandeurs morales parmi ses directeurs que l'unitarisme américain. En dehors de toute discussion dogmatique c'est la simple constatation d'un fait.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 16 *janvier* 1891 : M. *Geffroy* annonce de Rome que M. *de Rossi* a découvert, au dessus de la catacombe de sainte Priscille, sur la via Salaria, les restes de la basilique de Saint-Silvestre avec les vestiges des sépultures de six papes du IVe au VIe siècle. Jusqu'à présent on n'y a retrouvé aucune inscription ni aucun marbre sculpté. Il croit reconnaître aussi l'amorce de l'escalier qui faisait communiquer la basilique avec la catacombe. On sait que M. de Rossi attribue à cette catacombe la plus haute antiquité ; elle aurait été mise à la disposition des chrétiens pour leurs sépultures dès les temps apostoliques par les Acilii Glabriones. — M. *Edmond Le Blant* présente le travail de M. Wilpert : *Die Katakombengemælde und ihre antiken Copien.*

M. *Heuzey* analyse l'ouvrage récent de M. *Pottier*, *Les Statues de terre cuite dans l'antiquité*. C'est le premier traité qui embrasse l'ensemble du sujet. M. Pottier retrace l'histoire de la céramique grecque. Il n'a aucun parti pris ni de système exclusif. L'industrie de la céramique n'avait pas seulement pour but de fournir des statuettes funéraires. Elle livrait aussi des ex-voto, des objets destinés à la vie de famille, des bibelots ou des jouets. Un grand nombre de sujets appartiennent à une catégorie neutre qui pouvait convenir aux destinations diverses.

— *Séance du* 23 *janvier* : M. l'abbé *Duchesne* combat l'opinion de MM. Harris et Gifford sur l'antériorité du texte grec des *Actes de Perpétue et de Félicité* retrouvé par eux (cfr. *Revue*, t. XXII, p. 238). Le grec présente une série de faux sens, surtout dans les noms de costumes, qui ne peuvent s'expliquer qu'en admettant l'originalité du texte latin. Cependant la version grecque a conservé certains détails perdus dans la recension latine, notamment le nom de la ville dont Perpétue était originaire, Thuburbo minus, près Carthage. M. Duchesne repousse l'idée d'un original punique mise en avant par M. Hilgenfeld.

M. *Orsi* a découvert à Locres, dans la Grande Grèce, un bas relief en terre

1. Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

cuite qui confirme, dit M. *Ravaisson*, la restitution du groupe de la Vénus de Milo à laquelle il a récemment consacré un mémoire.

M. *Geffroy* annonce, de Rome, la découverte de restes de plusieurs petits temples, sur la rive gauche du Tibre, en amont du pont Saint-Ange.

— *Séance du 30 janvier* : M. *Siméon Luce* raconte l'histoire du fragment d'un des clous de la vraie Croix, pris par du Guesclin à Pierre le Cruel et qui devint finalement la propriété de Philippe le Hardi, duc de Bourgogne.

M. *Noël Valois* signale deux manuscrits de Rome et de Paris, contenant un ouvrage inédit de l'auteur de « l'Arbre des Batailles, » Honoré Bonet, prieur de Salon, le *Somnium super materia scismatis*, où l'on trouve à la fois des renseignements sur l'auteur et sur l'abandon de la papauté par les souverains chrétiens durant le grand schisme.

II. Revue historique. — *Janvier-février* : *G. Fagniez.* Richelieu et l'Allemagne (1624-1630). — *H. Hauser.* Antoine de Bourbon et l'Allemagne (1560-1561).

III. Journal asiatique. — *Novembre-décembre* : *Georges Guieysse.* Notes d'épigraphie indienne. — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite). — *E. Chavannes.* Le calendrier des Yn. — *J. Oppert.* Le Persée Chaldéen.

IV. Mélusine. — *Janvier-février* : *H. Gaidoz.* La fée Mélusine à Luxembourg. — *F. S. Krauss.* L'opération d'Esculape. — *J. Tuchmann.* La fascination. — *H. Gaidoz.* Les rites de la construction. — Oblations à la mer et présages.

V. Revue des traditions populaires. — *Décembre* : *Ch. Hardouin.* Traditions et superstitions siamoises (suite). — *R. Basset.* La légende de Didon. — *R. Blanchard.* Traditions et superstitions de la Touraine : Petit guide médical.

VI. Revue chrétienne. — *Février* : *G. Monod.* Alexandre Vinet. — *E. Kruger.* La civilisation phénicienne. — *E. Lacheret.* Le régime actuel de l'Église réformée en Hollande.

VII. Revue du christianisme pratique. — *Janvier* : *S. Mathieu.* Un prédicateur juif contemporain (M. Zadoc Kahn). — *X. Koenig.* La prédication et l'Ancien Testament.

VIII. Revue des Religions. — *III.* 1 : L'abbé *Loisy.* Études sur la religion chaldéo-assyrienne. — *Castonnet des Fosses.* Les origines et la religion du peuple mexicain (fin).

IX. Revue des Deux-Mondes. — 15 *janvier* : *Ch.-V. Langlois.* Le procès des Templiers. = 1er *février* : *A. Chevrillon.* Bénarès. Brahmanisme, Hindouisme.

X. Nouvelle Revue. — 15 *novembre* : *H. de la Ferrière.* La Saint-Barthélemy (voir 1er déc.). = 1er *février* : *de Constantin.* Une expédition religieuse en Abyssinie. L'archimandrite Païsi et l'ataman Achinoff.

XI. Revue des questions historiques. — *Janvier 1891* : *P.-H. Delehaye.*

Digitized by Google

Pierre de Pavie, légat du pape Alexandre III. — *P. Piolin.* Le cardinal de Richelieu dans ses rapports avec les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. — *Vacandard.* Les poèmes latins attribués à saint Bernard.

XII. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. — *Septembre-octobre* 1890 : *G. Digard.* La papauté et l'étude du droit romain au XIII^e^ siècle.

XIII. Bulletin de l'Académie R. de Belgique. — *N°* 9 : *Goblet d'Alviella.* La fécondation artificielle du palmier dans la symbolique assyrienne.

XIV. Revue de Belgique. — *Décembre* : *A. Gittée.* A propos du folklore des anciens.

XV. Société académique indo-chinoise de France. — 2^e^ *série, t. III* : *Ch. Schoebel.* Histoire des origines et du développement des castes de l'Inde. — *C. Bock.* Le Bouddhisme au Laos.

XVI. L'Université catholique. — *V.* 6 : *P. Dadolle.* Jésus-Christ et son dernier historien. — *U. Chevalier.* Essais sur les catalogues des anciens évêques de la province de Vienne. — *S. Léglise* : Saint Ennodius et l'éducation littéraire dans le monde romain.

XVII. Science catholique. — 1891. *I* : *F. Cabrol.* La doctrine de saint Irénée et la critique de M. Courdaveaux. — *De Harlez.* Le cathéchisme du Bouddhisme moderne.

XVIII. Mémoires de l'Académie de Toulouse. — *IX^e^ S. t. II.* : *Brissaud.* Les vieilles religions de l'Amérique et le culte chez les Romains. — *A. Duméril.* Hérodote historien et théologien.

XIX. Academy. — 27 *décembre* 1890 ; *A. H. Sayce.* The early civilisation of Arabia (à propos des travaux de M. Glaser). = 10 *janvier* 1891 : R. *Morris.* Buddhaghosa's description of old Hindu ascetics. = 17 *janvier* ; *E. Harper.* The Babylonian legend of Etana (très curieux). = 24 *janvier* : *Flinders Petrie.* Excavation in Egypt. = 31 *janvier* : *Ch. Johnston.* The gods of the Slavs and Scythians. = 7 *février* : *A. H. Sayce.* Southern Palestine in the XV Century B. C.. — *G. Bühler.* New Jaina inscriptions from Mathurâ. = 14 *Février* : *A. Nutt.* A new theory on the ossianic saga.

XX. Athenaeum. — 3 *janvier* 1891 : *J. P. Mahaffy.* Dr Henry Schliemann. = 10 *Janvier* : *C. Bendall.* Platonic teaching in ancient India. = 24 *Janvier* : *G. Bickell.* A source of the book of Tobit. = 7 *Février* : *W. Clouston.* A Barlaam and Joasaph parable in the Mahabharata.

XXI. Scottish Review. — *Janvier* : *J. Cuthbert Hadden.* Litterary materials of the first Scottish psalter. — *C. Conder.* Rude stone monuments in Syria. — *J. Rhys.* The peoples of ancient Scotland.

XXII. English historical Review. — *Janvier* : *G. Macaulay.* The capture of a general council (1241). — *Mary Bateson.* Archbishop Warham's visitation of monasteries (1511). — *S. J. Weyman.* Oliver Cromwells kinsfolk.

XXIII. Expositor. — *Janvier* : *J. T. Marshall.* The Aramaic gospel (Essai de reconstitution de l'évangile araméen primitif; voir le n° suiv.) — *W Sanday.*

Digitized by Google

On the title of « Son of Man ». — Genesis and science (par divers auteurs). *J. O. Dykes.* The self-witness of the Son of God. — *W. G. Elmslie.* Hosea. = *Février* : *W. Sanday.* A survey of the synoptic question. — *T. Bonney.* The mosaic and geologic history.

XXIV. Nineteenth Century. — *Février* : *Leslie Stephen.* Cardinal Newman's scepticism. — *W. Gladstone.* Professor Huxley and the swine miracle.

XXV. New Review. — *Janvier* : *H. Sidgwick.* A census of hallucinations. — *Max Müller.* Christianity and Buddhism.

XXVI. Contemporary Review. — *Janvier* ; *E. A. Abbott.* The early life of cardinal Newman. — *Maccoll.* Dean Church.

XXVII. Jewish Quarterly Review. — *Janvier* : 1891 : *D. Rosin.* The ethics of Solomon ibn Gebirol. — *J. Owen.* Optimism and pessimism in jewish philosophy. — *H. Graetz.* The last chapter of Zechariah ; The central sanctuary of Deuteronomy — *C. Montefiore.* Recent criticism upon Moses and the Pentateuchal narratives of the Decalogue. — *D. Kaufmann.* Jain Chayim Bacharach, a biographical sketch. — *Schechter.* Jewish literature in 1890.

XXVIII. Classical Review. — *V.* 1 *et* 2 : *T. Abbott.* On the quotations from the Old Testament in the fourth gospel. — *P. Schwenke.* Cicero, De Natura deorum. — *J. Thayer.* Westcotts Epistle to the Hebrews. — *E. Arnold.* Two books on the Rigveda. — *W. Fowler.* Frazer's Golden Bough.

XXIX. Orientalist. — *IV.* 1 *et* 2 : *Lewis.* Temples and superstitions at Châvekachcheri. — *Goonetilleke.* The judgment of Solomon. — Disfiguring of the human body. — Sinhalese folklore.

XXX. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — *XII.* 1 : *Le Page Renouf.* Nile mythology.

XXXI. Asiatic quarterly review. — *Janvier* 1891 : *Raja of Yasin.* The legends and songs of Chitral. — The Muharram celebration.

XXXII. Journal of the China Branch of the R. Asiatic Soc. — *T. XXIV* : *E. H. Parker.* Notes on the Nestorians in China.

XXXIII. Babylonian and Oriental Record. — *V.* 1 : *J. Oppert.* The Chaldean Perseus. — J. *Imbert.* The Lydian legend on four coins of Alyattes. — *Terrien de Lacouperie.* The silk goddess of China. — *H. Mengedoth.* The tablet of Mentusa. — *De Harlez.* The Tan Shu.

XXXIV. Theologische Studien und Kritiken. — 1891. *N°* 2 : *Schmoller.* Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfertora. — *Weiss* Die Parabelrede bei Marcus. — *Becker.* Zinzendorfs Beziehungen zur römischen Kirche. — *Röhricht.* Zur Correspondenz der Päbste mit den Sultanen und Mongolenschanen des Morgenlandes im Zeitalter der Kreuzzüge. — *Enders.* Drei Lutherbriefe. — *Müller.* Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten protestantischen Eherechts.

XXXV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XVII.* 1 : *Görres.* Kirche und Stat vom Regierungsantritt Diokletians bis zum Constan-

Digitized by Google

tinischen Orientedict (284-324). — *Paul.* Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr, II. — *Stölten.* Zur Philippuslegende.

XXXVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — 1891. *N°* 2 : *Hilgenfeld.* Theodor Zahn's Geschichte des N. Tlichen Kanons. — *Bois.* Exegetische Bemerkungen. — *Hilgenfeld.* Die neuesten Verteidiger des Aposteldekrets.

XXXVII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Janvier* : *Hoch.* Einwendungen der Hindu gegen das Evangelium (voir le n° suivant.). — *Schultze.* Der chinesische Drache und seine Verehrung. — *Dilger.* Kawati, ein Stück indischen Heidentums. = *Février* : Die dänische Mission in Grönland.

XXXVIII. Sitzungsb. d. k. bajerischen Ak. d. Wissenschaften. — *Philos.-phil.-hist. Kl.* 1890, II-2 : *Bechmann.* Ueber die richterliche Tätigkeit der Pontifices im altrömischen Civilprocess. — *Simonsfeld.* Beiträge zum päbstlichen Kanzleiwesen im Mittelalter und zur deutsche Geschichte im XIV Jh.

XXXIX. Neue Jahrb. f. Philologie und Pædagogik. — *N°* 19 : *Peppmüller.* Zur Composition der Hesiodischen Werke und Tage. — *Rieder.* Zur pindarischen Theologie.

XL. Jahrb. d. k. deutschen archaeol. Instituts — *V.* 4 : *Koepp.* Die Herstellung der Tempel nach den Perserkriegen.

XLI. Sitzungsb. d. k. Ak.d. Wissenschaften zu Wien. — *Phil.-hist. Kl. t. CXX* : *Brandt.* Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. — *Hartel.* Patristische Studien.

XLII. Rheinisches Museum für Philologie. — *N. F. XLVII.* 1 : *Koehler.* Die Halle der Athener in Delphi.

XLIII. Ausland. — 1890. *N°* 50 : *Jacobsen.* Nordwestamerikanische Sagen. = *N°* 51 : *Pajeken.* Religion und religiöse Vorstellung der Arraphoëindianer. = *N°* 52 : *Von Stenin.* Der Volksglaube und die Gebräuche der Kasaner Tartaren. = 1891. *N°* 1 : *Krauss.* Böhmische Korallen aus der Götterwelt (voir n° suiv.). = N° 2 : *Glaser.* Sind die berühmte Königin Bilkîs und das himjarische Judentum sagenhaft oder historisch ? (voir n° 3).

XLIV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes — *IV.* 4 : *Kühnert.* Ein Kapitel der Schu-li-tsing-iün. — *Bühler.* Further proofs of the authenticity of the Jaina tradition.

XLV. Zeitschrift für Volkskunde. — *III.* 3 : *Von Estorff.* Der wilde Jäger. Ein Versuch zur Erklärung des Phänomens. — *Veckenstedt.* Die mythischen Könige der arischen Volksheldensage und Dichtung. — Wendische Sagen der Niederlausitz. — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Œsterreich. — *Vernaleken.* Der Dreisskerl. Eine mythische Vorstellung. — *Knoop.* Volkslieder aus Hinterpommern.

XLVI. Œsterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — 1890. N° 12 : *Feigl.* Zur Entwicklungsgeschichte des Islams.

XLVII. Civiltà cattolica. — *N°* 970 : La religione degli antichi Egizii.

Digitized by Google

— Le diavolerie del secolo passato (suite). — *N*° 971 : Il pontificato di S. Gregorio magno nella storia della civiltà cristiana.

XLVIII. Nuova Antologia. — *Décembre* : *Lovatelli.* I fratelli Arvali e il loro santuario e bosco sacro sulla via Campana.

XLIX. Bull. di archeologia cristiana. — *V.* 1. 1 : Anfore vinarie con segni cristiani trovate nella casa dei SS. Giovanni e Paolo sul Celio.

L. Theologische Studien. — 1890. *N*o 6 : *Van Rhijn.* De brief aan de Galatiers en de Handelingen der apostelen volgens R. Steck (suite). — *Jonker.* Eene oude verklaring van Joh. III, 5.

LI. Theologisch Tijdschrift. — *Janvier* : *H. Meyboom.* Marcion en Paulus in de Clementijnen. — *H. Berlage.* De juiste verklaring van Gal. VI, 2.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

F. von Andrian. Der Höhencultus asiatischer und europäischer Völker. — Vienne. Konegen ; in-8 de XXXIV et 385 p. ; 10 m.

H. Böttger. Sonnencult der Indogermanen insbesondere der Indoteutonen. — Breslau. Freund ; in-8 de XXXII et 167 p. ; 3 m. 50.

P. W. Forchhammer. Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache. — Kiel. Haesler ; 5 m.

Schwab. Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale. — Paris. Maisonneuve ; 5 fr.

L'abbé *Fourrière.* La mythologie expliquée d'après la Bible. — Paris. Roger et Chernoviz ; in-8 de 87 p.

Th. Roller. Le tour d'Orient. Egypte, Terre Sainte, Syrie et Phénicie, Constantinople. — Lausanne. Bridel ; in-8 ; 5 fr.

D. Fabius. Mozaisch en Romeinsch recht. Eene vergelijkende studie. — Amsterdam. Wormser ; in-8 de IV et 78 p.

J. H. Stirling. Philosophy and Theology, being the first Edinburgh University Gifford lectures.

A. von Gutschmid. Kleinere Schriften, II (ed. *F. Rühl*) : Schriften zur Geschichte und Literatur der semitischen Völker und zur älteren Kirchengeschichte. — Leipzig. Teubner ; in-8 de VIII et 794 p. ; 24 m.

G. Biedermann. Moral-Rechts-und Religions-philosophie. — Prague. Tempsky ; in-8 ; 4 m. 20.

J. G. Schot. Moslemen en Christendom. — Leyde. Brill ; in-8 de IV et 91 p. ; 1 fl. 25.

CHRISTIANISME

T. Gilmartin. Manual of Church history, I. — Dublin. Gill ; in-8 de 538 p. ; 8 sh. 6.

C. H. Toy. Judaism and christianity. A sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. — Boston. Little Brown ; in-8 de XVII et 456 p.

Digitized by Google

Acta Martyrum et sanctorum syriace ed. *P. Bedjan*, t. I. — Paris ; in-8 de x et 550 p. ; 20 fr.

V. Thalhofer. Handbuch der katholischen Liturgik, II. 1. — Fribourg-en-Brisgau. Herder ; in-8 de VIII et 344 p. ; 4 m.

O. Holtzmann. Das Christulbild der Geschichte und das Christusbild der Dogmatik. — Darmstadt. Waitz ; in-8 de 32 p. ; 80 pf.

J. Legge. Christianity in China. Nestorianism, Roman catholicism, Protestantism. — Shanghaï ; in-8 ; 5 sh.

A. de Roskovany. Supplementum ad collectiones monumentorum et litteraturae de matrimonio in ecclesia catholica potestati ecclesiasticae subjecto, matrimoniis mixtis, coelibatu et breviario, independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili, romano pontifice, beata Maria virgine in suo conceptu immaculata. — Vienne. Braumüller ; 4 vol. in-8 ; 56 m.

W. Simcox. The writers of the New-Testament, their style and characteristics. — Londres. Hodder ; in-12 de 198 p. ; 2 sh. 6.

C. Trochon et *H. Lesêtre*. Introduction à l'étude de l'Écriture sainte. T. III. Introductions particulières aux livres du N.-T. — Paris. Lethielleux ; in-8 de 568 p.

A. Pierson. The one gospel or the combination of the narratives of the four evangelists in one complete record. — Londres. Nisbet ; in-8 de 210 p.

H. Oltramare. Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, t. I. — Paris. Fischbacher ; in-8 de x et 466 p. ; 7 fr. 50.

R. A. Lipsius. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ergänzungsheft. — Brunswick. Schwetschke ; in-8 de VII et 262 p. ; 8 m.

J. Wood. Modern discoveries on the site of ancient Ephesus. — Londres. Tract Society ; in-8 ; 2 sh. 6.

J. R. Harris. Diatessaron of Tatian, a preliminary study. — Londres. Cambridge warehouse ; in-8 ; 5 sh.

Th. Bonsman. Gregor I der grosse. Ein Lebensbild. — Paderborn. Junfermann ; in-8 de 104 p. ; 1 m.

M. Bonnet. Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato, adjecto Symeonis Metaphrastae de eadem re libello. — Paris. Hachette ; in-8 de XLVI et 36 p. ; 3 fr.

U. Robert. Bullaire du pape Calixte II (1119-1124). Essai de restitution. — Paris. Picard ; 2 vol. in-8 de c-403 et 539 p. avec Pl.

Libelli de lite imperatorum et pontificum sæculis XI et XII conscripti, I (Monumenta Germaniae historica). — Hanovre. Hahn ; in-4 de VIII et 666 p. avec Pl. ; 24 m.

H. Appel. Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. — Rostock. Volckmann ; in-8 de VII et 60 p. ; 2 m.

Digitized by Google

W. Clark. Savonarola, his life and times. — Chicago. Mc Clurg; in-12 de II et 352 p.; 1 d. 50.

Calvini Opera, ed. Baum, Cunitz et Reuss, t. XLIV (Corpus Reformatorum, t. LXXII). — Brunswick. Schwetschke; in-4 de 498 col.; 12 m.

A van der Linde. Michael Servet, een brandoffer der gereformeerde inquisitie. — Groningue. Noordhof; in-8 de VIII et 326 p.; 3 fl. 90.

Fr. Cuno. Franciscus Junius der aeltere, Professor der Theologie und Pastor (1545-1602). — Amsterdam. Scheffer; in-8 de XI et 416 p.; 6 fl.

F. Hartmann. The life and doctrine of Jacob Boehme, the God-taught philosopher : an introduction to the study of his works. — Londres. Paul; in-8 de 336 p.; 10 sh. 6.

E. Bersier. Quelques pages de l'histoire des Huguenots, avec une préface par A. Sabatier. — Paris. Fischbacher; in-12 de 231 p.; 3 fr. 60.

Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins : I. *H. Tollin.* Die Hug. in Magdeburg. — II. *Pleine.* Die französisch reformirte Kirche in Emden. — Madgebourg. Faber.

C. Quesnel. Le cardinal Frédéric Borromée. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de VIII et 192 p.

F. Gasquet. Edward VI and the Book of common prayer, an examination into its origin and early history. — Londres. Hodges; in-8 de 464 p.; 12 sh.

J. W Naber. Kracht in zwakheid. Het beeld van Angélique Arnaud, abdis van Port Royal (1591-1661). — Amsterdam. Egeling; in-8 de VIII et 221 p.; 1 fl. 60.

Th. Trede. Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süd-Italiens IV (fin). — Gotha, Perthes; in-8 de V et 500 p.; 8 m.

R. Hutton. Cardinal Newman. — Boston. Houghton; in-12 de IV et 251 p.; 1 d.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

E. Montet. Grammaire minima de l'hébreu et de l'araméen bibliques. — Vienne. Holzhausen (Genève, chez l'auteur); in-8 de VIII et 57 p.

A. Löw. Thierschutz im Judenthum nach Bibel und Talmud. — Brünn; in-8 de 39 p.; 80 pf.

V. Obel. Om den gammeltestamentlige Kritik. — Copenhague. Schonberg; in-8 de 106 p.; 1 c. 50.

M. Vernes. Essais bibliques. — Paris. Leroux; in-12 de XIV et 372 p.; 3 fr. 50.

H. Harris. The Old Testament scriptures. — Londres. Frowde; in-12 de 42 p.; 1 sh.

A. Edersheim. Tohu-va-Bohu : a collection of fragmentary thoughts and criticisms. — Londres. Longmans; in-8 de 182 p.; 6 sh.

Digitized by Google

F. Delitzsch. Biblical prophécies of Isaiah, II (traduction anglaise, avec introduction par S. Driver). — Edimbourg. Clark; in-8 de 474 p.; 10 sh. 6.

G. Smith. The Book of Isaiah, with a sketch of the history of Israel from Isaiah to the exile, II. — Londres. Hodder; in-8 de 494 p.; 7 sh. 6.

Ernest Havet. La modernité des prophètes. — Paris; Calmann-Lévy; in-8 de v et 264 p.; 5 fr.

L. Gauthier. La mission du prophète Ezéchiel. — Lausanne. Bridel; in-12 de 376 p.; 3 fr. 50.

W Goss. Hebrew captives of the kings of Assyria. — Londres. Simpkin; in-8 de 330 p.; 7 sh. 6.

S. Cox. The Book of Ecclesiastes with a new translation. — Londres. Hodder; in-8 de 338 p.; 7 sh. 6.

J. Goldziher. Muhammedanische Studien, II. — Halle. Niemeyer; in-8 de x et 420 p.; 12 m..

Mahomedaansch-godsdienstige broederschappen, door een oud Oost-Indisch ambtenaar. — Batavia. Kolff; in-8.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

R. Beer. Heilige Höhen der Alten Griechen und Römer. — Vienne. Konegen; 2 m.

Sylvain Lévi. Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint. — Paris. Bouillon; 3 fr.

A. Jeremias. Izdubar-Nimrod. Eine altbabylonische Heldensage nach den Keilschriftfragmenten dargestellt. — Leipzig. Teubner; 2 m. 80.

W. Ranisch. Die Volsungasaga, nach Bugge'stext mit Einleitung und Glossar. — Berlin. Mayer et Müller; 3 m. 60.

A. Sayce. Les Hétéens, histoire d'un empire oublié (traduction française, avec préface et appendices, par *J. Menant*). — Paris. Leroux; in-8 de XIII et 210 p.; 3 fr. 50.

RELIGIONS DE L'ASIE

Sylvain Lévi. Le théâtre indien. — Paris. Bouillon; 18 fr.

Léon de Rosny. La morale du Bouddhisme. — Paris. Carré; br. in-8; 50 c.

E. Lamairesse. Le Kama Soutra. Règles de l'amour de Vatsyayana; traduction française; in-8 de 300 p.; 6 fr.

J. de Groot. On chinese divination by dissecting written characters. — Leyde; in-8 de 9 p.

Digitized by Google

H. C. du Bosc. The dragon, image and demon, or the three religions of China; — Shanghaï; in-8 de 463 p.; 12 sh.6.

G. Alexander. Confucius, the great teacher. — Londres. Paul; in-8; 6 sh.

FOLKLORE

G. Pitré. Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia. — Turin. Loescher; 20 m.

M. Lehmann-Filhès. Isländische Volkssagen. Neue Folge. — Berlin. Mayer et Müller; 4 m.

H. von Wlislocki. Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner. — Vienne. Graeser; 6 m.

H. Kingscote (Mme) et *Natesa Sastri.* Tales of the sun or folklore in Southern India. — Londres. Allen; in-8; 5 sh.

B. Haarhoff. Die Bantustämme Süd-Afrikas. Eine ethnologisch-mythologische Studie. — Leipzig. Fock; in-8 de VI et 126 p.; 2 m.

P. Schwarz. Reste des Wodancultus in der Gegenwart. — Leipzig. Neumann; in-8 de III et 50 p.; 1 m.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

UN TOMBEAU ÉGYPTIEN

La tombe sur laquelle je désire appeler l'attention est l'une des plus importantes que renferme le massif montagneux de Thèbes, non par l'ampleur des scènes qui s'étalent, peintes ou sculptées, le long de ses parois de calcaire, mais par l'importance des idées qu'il est permis de tirer comme conclusions de l'étude attentive des textes et des représentations figurées. On n'y rencontre point décrites tout au long les cérémonies des funérailles, comme au tombeau, si patiemment et si bien étudié par M. Virey, du préfet de Thèbes, sous Thotmès III, Rekh-ma-râ; on n'y voit point le long enchaînement des événements du voyage d'outre-tombe et on n'y lit point les divers livres qui donnaient accès par devant Osiris et son tribunal, comme dans les grandes tombes des rois que vient de publier M. Lefébure; mais on y rencontre, ce qui vaut mieux, des représentations singulières et des textes précieux pour l'histoire de la religion. Ce tombeau appartient, en effet, à une époque de transition entre l'époque des rois hérétiques et celle de l'hégémonie thébaine reconquise et du culte d'Amon-râ rétabli. On peut donc espérer d'y rencontrer quelques détails ou quelques textes relatifs à la transition de la première époque à la seconde. L'attente n'est pas en effet trompée : ces textes, ces détails, le tombeau de Nofré-hôtep nous les fournit. Il nous fournit en outre des renseignements sur toute une partie du culte funéraire entièrement omise dans les autres tombeaux, sur le rituel post-funéraire, et cette partie semblera, si je ne me trompe, tout à fait nouvelle, même aux yeux des égyptologues de métier, par conséquent à ceux de la grande majorité des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

On a déjà beaucoup parlé de ce tombeau qui a attiré les regards des plus illustres savants dans la science égyptologique.

ANVER THEOL. SEP 18 1891
Digitized by Google

Le premier Champollion en donna une représentation sommaire dans ses *Monuments d'Égypte et de Nubie*[1]; Rosellini fit de même[2]. Dans son grand ouvrage sur les *Mœurs et Coutumes des anciens Égyptiens*, Wilkinson en parle[3], ainsi que Prisse d'Avennes dans son *Histoire de l'Art égyptien*[4]. MM. Brugsch et Dümichen dans leur *Recueil de monuments égyptiens* en ont aussi publié certaines représentations[5] et finalement M. Dümichen, soit dans sa *Flotte d'une reine égyptienne au* XVII^e^ *siècle avant notre ère*[6], soit dans ses *Inscriptions calendriques de l'ancienne Égypte*[7], soit enfin dans ses *Inscriptions historiques des monuments de l'ancienne Égypte*[8] en donne certaines autres. Mais ce n'étaient là que des publications de textes, sans aucune autre interprétation que certaines allusions à des scènes qui sont représentées dans ce tombeau. M. Maspero est, à ma connaissance, le premier qui ait, dans ses *Études égyptiennes*[9], donné la traduction de quelques-uns des textes gravés sur les murs.

Dans ces conditions, j'avais préparé une étude complète de ce tombeau et j'y étais arrivé à des résultats tout à fait nouveaux et importants. Ces résultats donnant des idées générales différentes de celles qu'on attribue d'ordinaire aux Égyptiens, j'ai cru qu'il serait bon de donner ici ces idées générales et ces résultats nouveaux, afin de les répandre en dehors du petit nombre des égyptologues de profession.

1) Champollion, *Monuments d'Égypte et en Nubie*, pl. CLXXII et sqq.

2) Rosellini, *Monumenti civili*, pl. CVIII.

3) Wilkinson, *Manners and Customs of ancient Egyptians*, 2^e^ édit., tome III, pl. LXVII.

4) Prisse d'Avennes, *Histoire de l'Art égyptien*.

5) *Recueil de monuments égyptiens*, dessinés et publiés par M. Brugsch et Dümichen, pl. XXXVII du tome I qui est l'œuvre de M. Brugsch.

6) Dümichen, *Die Flotte einer ægyptischen Königin aus dem* XVII *Jahrhundert von unserer Zeitrechnung*, pl. XXX-XXXI; XXXIII.

7) Dümichen, *Alt ægyptische Kalenderinschriften*, pl. XXXV-XXXVIII.

8) Dümichen, *Historische Inschriften altægyptischen Denkmæler*, pl. XL-XL *a*, XL *c*, XL *e*.

9) Maspero, *Études égypt.*, tome I, p. 131-133 et 164 et sqq. Les renvois qui se trouvent à la note 9 de la p. 130, sont faux : ils se rapportent au tombeau d'un autre Nofré-hôtep.

Digitized by Google

Je diviserai les réfléxions que j'ai à proposer sous un triple chef, et je parlerai d'abord des résultats historiques, puis des résultats civils et enfin des résultats d'ordre purement religieux : en Égypte, la religion était mêlée à tous les actes de la vie de l'homme comme de la vie du peuple ; il n'y aura donc pas d'empiétement sur des terrains qui, à l'heure actuelle, sont parfaitement limités.

I

Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire du pays d'Égypte savent que, sous le règne d'Aménophis IV, ce pays subit une révolution complète dans son culte, et que plusieurs des successeurs de ce prince partagèrent ses idées. C'est ce qu'on appelle l'époque des rois hérétiques, d'un mot bien mal approprié à ce qu'il prétend signifier. Aménophis IV est le premier de ces rois. Il répudia le culte de l'Amon thébain pour y substituer un dieu nommé *Aten* (le Disque solaire) ; il fit plus, il délaissa Thèbes pour fonder une ville-capitale nouvelle à El-Amarna, près du désert arabique. Il nomma cette ville Khout-en-aten (l'horizon du disque) et lui-même, parce que son nom comprenait le nom abhorré d'Amon, se fit appeler Khout-en-aten (splendeur du disque). Comme il fut intronisé sous le nom d'*Amenhôtep-nouter-hiq-Ouasit*, c'est-à-dire d'Amenhôtep, le Dieu qui régit Thèbes, et que son cartouche avec son prénom de Rà-nofer-khoprou-ouaen-rî, c'est-à-dire de Soleil beau dans ses manifestations, (fils) unique du Soleil, se retrouve sur plusieurs monuments, notamment à Thèbes, à Gebel-Silsileh et à El-Amarna, on peut en conclure que dans les premières années de son règne, il n'avait pas mis son projet à exécution. Tout porte donc à croire que s'il changea son nom et laissa la ville capitale de l'Égypte, ce fut après les premières années de son règne. D'où vinrent ce changement de nom et cette translation de capitale en un lieu qui n'était évidemment pas appelé à un très grand développement ? On a expliqué cette question de diverses manières : on y a vu l'influence de la mère d'Aménophis IV qui aurait importé en

Digitized by Google

Égypte le culte du dieu Adon (Aten), le culte du dieu de sa tribu paternelle. Malheureusement pour cette belle théorie, la mère du réformateur était une princesse de sang égyptien. En outre les titres que Khou-en-aten donna au personnel de prêtres qu'il établit pour son dieu nouveau, sont des titres empruntés aux plus anciennes manifestations de la religion locale en Égypte. Le grand prêtre d'Aten s'appelait en effet *Oir-maou*, comme le grand prêtre de Râ à Héliopolis. Il faut donc chercher ailleurs et admettre ce que M. Maspero a entrevu le premier [1], à savoir que la prétendue réforme religieuse avait tout d'abord été une révolution politique, car les deux choses se tiennent de près en Égypte, et l'on peut en toute sûreté de conscience appliquer aux Égyptiens ce que Homère disait des Éthiopiens, « qu'ils sont les plus religieux des hommes ». Le dieu local de Thèbes était Amon, le dieu caché, auquel on avait joint le Soleil, Râ, sous sa forme d'Amon-râ. Peut-être fut-ce pour protester contre cette alliance, et contre la puissance politique de ces prêtres d'Amon qui, s'élevant toujours, venaient à balancer l'autorité pharaonique, en attendant qu'ils en vinssent à la remplacer, sous la XXI[e] dynastie. Aménophis IV fit marteler sur tous les monuments qui lui tombaient sous la main le nom d'Amon par haine des prêtres de ce dieu. C'est tout ce qu'il est utile de rappeler ici aujourd'hui.

Cette tentative ne dura guère : dès la mort d'Aménophis IV, il était visible que l'œuvre du roi se mourait aussi. D'après les auteurs qui ont traité cette question, la transition entre le règne d'Aménophis IV et ceux de ses successeurs aurait été violente; on aurait détruit par la force l'œuvre éphémère du prince et tout aurait disparu, comme par enchantement, ainsi que cela avait été créé [2]. Cette destruction violente, quoique possible, n'est guère probable en Égypte, où on traitait plus posément les ques-

1) Maspero, *Histoire des peuples d'Orient*, p. 210.

2) La tentative d'Amenhotpou IV avait été dirigée contre Thèbes et contre son dieu : la réaction se produisit à son avantage. Hormhabi (Horemheb) rétablit le culte d'Amon dans sa splendeur, rasa le temple d'Aten, etc. Maspero *bid.*, p. 212-213.

Digitized by Google

tions de choses, sinon les questions de personnes. C'est précisément sur cette transition que le tombeau de Nofré-hôtep nous donne des renseignements par un texte et par une représentation.

Comme le texte se trouve dans la représentation, je décrirai tout le tableau. Ce tableau nous montre l'investiture du collier d'or donné par le roi Hor-em-heb mer-en-Amoun (Horus en fête, aimé d'Amon) au grand prêtre d'Amon Nofré-hôtep, le possesseur du tombeau. Le grand prêtre est représenté trois fois dans ce tableau : la première fois il reçoit les colliers d'or que lui mettent au cou deux autres personnages ; la seconde, il lève les mains en haut par devant le roi et reçoit les adorations des deux personnages qui l'ont revêtu des colliers ; la troisième, Nofré-hôtep, toujours par devant le roi, reçoit les hommages d'un autre personnage. Le roi était accompagné de deux suivants qui portaient le *flabellum*, aidé du ministre du trésor et des deux toparques du Nord et du Midi : on lui amenait le grand prêtre qui avait accompli les rites des cérémonies prescrites et s'avançait vers la Majesté royale, muni de tous les insignes de la haute récompense qui venait de lui être accordée. Les légendes qui accompagnent cette scène nous en font connaître les personnages : celui qui attache les colliers d'or et rend hommage au héros de la fête, c'est le père *divin* d'Amon, Amen-em-anît ; il est frère de Nofré-hôtep et était accompagné d'un autre *divin* d'Amon, qui a nom Parannofer. La légende le dit tout au long : « Son frère, le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep. Récompense la vaillance avec de l'or et de l'argent le roi lui-même. Viens en paix parmi les favoris du roi, dit le *divin* d'Amon, Parannofer, juste de voix. » Puis vient la grande inscription qui domine toute la scène : « L'an III, sous la Majesté du roi de la Haute et de la Basse-Égypte Râ-djoser-khôperou sotep-en-rî (le Soleil aux transformations saintes, l'élu du Soleil), voici que Sa Majesté apparut comme Râ à la porte de sa maison de vie et de bonheur, après avoir offert des pains à son père Amon. A sa sortie de la maison de l'or, on lui fait des cris de joie, des acclamations : la joie circule dans la terre entière et elle atteint le ciel. On appelle le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep,

Digitized by Google

pour recevoir les faveurs du roi, des millions en toutes choses, argent, or, vêtements, parfums, pains, bières, chairs, aliments, par l'ordre de mon Seigneur Amon-râ, en présence duquel est traité avec faveur l'officiant qui contente le cœur d'Amon, Nofré-hôtep. Le roi dit : « Multipliez les biens : celui qui connaît ce « qui est donné, c'est mon Dieu, le roi des dieux ; il connaît celui « qui le connaît, il favorise celui qui le sert, il protège celui qui le « suit : il est Râ ; sa nature, c'est le disque solaire (Aten), il existe « éternellement. »

Ce texte est remarquable en ce sens que Râ, le dieu d'Hor-em-heb, dans le nom duquel entre celui du dieu Amon, est proclamé le roi des dieux, dont la nature est le disque solaire, et que l'on accorde le collier d'or, la plus haute récompense, à un prêtre d'Amon, parce qu'il a *suivi* le dieu du roi. On peut même entendre que c'est Amon en personne qui est le dieu du roi et qui par suite est identifié avec Râ et avec Aten. Je sais bien que le mot *Aten* n'est pas suivi du déterminatif divin ; mais il faut se rappeler qu'en tant que dieu Aten n'est plus reconnu par les prêtres d'Amon, qu'on ne peut s'attendre par conséquent à lui voir attribuer un déterminatif qui aurait en quelque sorte légitimé les événements passés ; mais n'était-ce pas un grand point de faire d'*Aten*, au même titre que *Râ*, un composant de la nature d'Amon ? Il me semble que cette concession faite par les prêtres officiels d'Amon est importante et qu'elle montre assez que la tentative d'Aménophis IV avait jeté dans les âmes égyptiennes des racines plus profondes qu'on ne le croit d'ordinaire, ce qui ne doit pas surprendre, puisque cette tentative n'était qu'un retour plus ou moins accentué vers la religion primitive de l'Égypte. Aten était vaincu ; mais, pour un temps encore, il jouissait des concessions faites par Amon. Il est vrai que, vu la grandeur des intérêts en cause et des faveurs qu'il fallait récupérer, on pouvait faire une pareille concession : « Paris vaut bien une messe. »

Ce n'est pas la seule preuve qu'il en ait été ainsi, et je reviens aux personnages du tableau qui accompagnent le roi. Devant lui, se trouve un personnage coiffé d'un bonnet particulier qui lui tombe sur les épaules et dont les extrémités sont ornées d'une

Digitized by Google

broderie. Il est vêtu d'une sorte de tunique à larges manches qui est retenue par une ceinture et qui s'élargit en descendant jusqu'à mi-cuisse. Sous cette tunique, il porte un double jupon dont le premier descend jusqu'à la cheville du pied et dont l'autre s'arrête un peu plus haut. Il a des sandales aux pieds comme le roi. Il lève la tête et la main droite vers le roi, et, de la main gauche, il tient une bandelette et la plume d'autruche qui servait à éventer le roi. Ce personnage n'est ni plus ni moins que « le chef du trésor, Mîi », le ministre des finances de l'époque, dont la présence est bien justifiée par la collation du collier d'or au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep. Derrière lui sont deux personnages dont l'attitude particulièrement courbée et les bras pendants avec la main tendue vers le sol, en signe d'adoration, rappellent tout à fait les représentations qui se trouvent aux tombeaux d'El-Amarna. Ils sont vêtus de la longue robe qui les prend au cou et leur tombe jusqu'à la cheville du pied : ils ont la tête nue. Devant eux une légende explique leur qualité : « Ce sont les deux toparques du Sud et du Nord. »

Or, s'il y a un caractère distinctif de cette période historique, il se trouve dans les œuvres d'art, peintures et sculptures, faites au temps d'Aménophis IV. Jamais avant lui on n'avait vu de ces formes étranges qui ont fait prendre ce pharaon pour un eunuque, quoiqu'il eût des enfants : jamais les personnages représentés n'avaient eu cette longue encolure, qu'on me passe le mot, ces postures étrangement courbées, ces vêtements extraordinaires qu'on peut encore voir à El-Amarna et que Lepsius et surtout Nestor L'hôte ont reproduit dans leurs ouvrages publiés ou inédits [1]. On ne retrouve jamais plus de grands prêtres habillés de la sorte, à partir du règne de Ramsès I^er^ ; mais on en retrouve sous les règnes qui ont immédiatement suivi celui de *Khou-en-aten*, ou Aménophis IV. On voit de semblables personnages, courbés dans la posture d'adoration, habillés comme les

1) Lepsius, *Denkmäler*, III Abth., vol. VI, les premières planches. Les mêmes dessins ont été exécutés en entier par Nestor L'hôte qui y a apporté un soin vraiment merveilleux. Ils sont déposés, avec tous les papiers de ce savant si consciencieux, à la Bibliothèque nationale de Paris.

Digitized by Google

prêtres d'Aménophis IV ou des officiers, dans le tombeau du fils royal, prince de Kousch, Houi [1], dont une partie seulement est publiée par Lepsius qui ne donne pas le registre où se trouvent ces représentations : ce tombeau est du règne de *Tout-ônekh-amen*. Le tombeau de Nofré-hôtep en offre un nouvel exemple, et cet exemple est remarquable, je crois. Les flabellifères qui se trouvent derrière le roi, « lorsqu'il apparaît à la porte de la maison de vie et de bonheur » ont la même posture et sont vêtus de mêmes habits que les prêtres et les officiers d'Aménophis IV. De même le chef du trésor, Mîi, et les deux toparques du Sud et du Nord, grands personnages, s'il en fût. Cette posture et ces habits sont d'autant plus remarquables qu'à côté de ces premiers officiers se trouve le groupe qui entoure Nofré-hôtep, lequel groupe a la posture et les vêtements ordinaires aux prêtres égyptiens haut placés. La différence est là tout à fait palpable. Qu'en faut-il conclure ? J'en conclus que le roi Horem-heb avait su ménager les deux partis en habile politique. S'il avait agi de la sorte, il faut croire qu'il avait de bonnes raisons pour le faire, qu'il avait voulu s'attacher ceux qui étaient restés fidèles au roi Aménophis IV et à son dieu, tout comme ceux qui suivaient Amon et ses prêtres. D'ailleurs cette évolution de retour vers le culte d'Amon avait été commencée par le successeur d'Aménophis, Tout-ônekh-amen, qui n'avait pas craint de faire entrer le nom d'Amon dans son cartouche, signe qu'il recherchait l'apaisement des passions religieuses aussi bien que la conservation des rites inaugurés par Aménophis IV. Horem-heb en fit autant : nous en avons une preuve péremptoire dans les scènes où il remet le collier d'or à un *divin* d'Amon, en ayant à ses côtés cinq grands officiers pris parmi ceux qui rappelaient la cour d'Aménophis IV. Voilà des conclusions importantes et qui montrent bien que, derrière les premiers égyptologues, il y a plus qu'à glaner de maigres renseignements, à condition qu'on veuille bien prendre un monument tout entier pour l'étudier et ne plus user du déplorable

1) C'est encore Nestor L'hôte qui nous fournit les dessins les plus complets de ce tombeau.

Digitized by Google

système qui consiste à étudier, par ci, par là, des scènes prises au hasard et qui, séparées de leurs voisines avec lesquelles elles offrent une suite, ont un sens absolument différent de celui qu'on leur prête.

II

Les conclusions que j'ai à tirer de l'examen de la vie civile ne seront ni moins importantes, ni moins intéressantes, car je vais montrer une particularité qui, jusqu'ici, a échappé à tous les *égyptologues*. Pour cela, je dois dresser la liste de tous ceux qui, de près ou de loin, tiennent à la famille de Nofré-hôtep, autrement dit dresser son arbre généalogique, ou celui de sa famille, ce qui revient au même. Malheureusement les lacunes des inscriptions dispersées sur presque tous les murs ne nous permettront pas de donner une généalogie complète de cette famille, et le nom des personnages étant souvent, par suite des lacunes, privé de la mention de leur dignité ou de leur ascendance, il faudra tout d'abord examiner un à un ces personnages, avant de voir s'ils étaient, ou non, de la famille de Nofré-hôtep. Je ferai observer de plus que ce n'était pas l'habitude de nommer tous les officiants qui prenaient part aux funérailles autrement que par le titre vague de leur fonction : si donc il y a dérogation à cet usage, c'est que nous nous trouvons en présence de particularités remarquables pour la circonstance.

Le premier personnage que nous rencontrons est le prêtre officiant d'Amon, Parannofer, qui est en outre qualifié de *divin* d'Amon. Il fait un sacrifice à un personnage dont le nom est malheureusement effacé, et à sa femme qui s'appelle Bamout. Puis au-dessus du personnage dont le nom a disparu se trouve sa fille Rannout, qui est chanteuse d'Amon, tout comme l'était sa mère. Puis dans le registre suivant on voit une chanteuse d'Amon dans Apet (Thèbes), scribe de Mît dans On du Sud (Hermonthis, Erment), qui se nomme Ramessou; sa femme se trouve à ses côtés, elle est chanteuse d'Amon et se nomme Moutnofrit; ils ont

Digitized by Google

pour enfants un scribe de Mîit (la déesse Vérité) nommée Paari, une fille Aoui, une autre fille Ka... puis deux autres filles encore, nommées Sokhit et Pakhetmout. Nous verrons plus loin ce que je crois être cette première partie de la généalogie : on y observera tout d'abord l'absence du nom de Nofré-hôtep et la présence du nom de Rannout.

Nous voyons ensuite apparaître Nofré-hôtep qui fait une offrande à Ahmôs, chef de la chancellerie, et à ses enfants. Nofré-hôtep est le fils du fils, c'est-à-dire le petit-fils d'Ahmôs. Dans la scène du collier d'or, Nofré-hôtep est reçu par son frère Amenemanît, qui était aussi *divin* d'Amon. Ici reparaît le premier personnage, *divin* d'Amon, Parannofer. Vient ensuite l'offrande à Nofré-hôtep lui-même par Petahsekhôper qui n'a aucune inscription témoignant de son origine. Une offrande, où le nom du prêtre est effacé, termine ces oblations en quelque sorte préliminaires. Elles sont suivies par une offrande faite à Amenemanît, *divin* d'Amon, par son fils, le purificateur en chef d'Amon, Amenmôs. Amenemanît est fils de Qônenhor : sa femme, chanteuse d'Amon, se nomme Takhait : ils ont deux fils et trois filles nommés avec eux ; tout d'abord Nofré-hôtep, *divin* d'Amon, qualifié de « celui qui fait revivre son nom » ; puis le prêtre officiant d'Amon, Parannofer, surnommé Qônenhor; les trois filles sont toutes trois chanteuses d'Amon et se nomment Tapoui, Pika, et Nabiou. Ce n'étaient pas là tous les enfants d'Amenemanît, car nous avons vu que son fils Amenmôs lui fait précédemment une offrande et que Nofré-hôtep avait un frère qui se nommait également Amenemanît. Mais ce n'étaient pas encore là tous les frères et sœurs de Nofré-hôtep : une inscription qui se trouve dans le couloir de la tombe, au mur gauche, nous apprend qu'il en avait au moins cinq autres, à savoir : Amenemapet, Nodjem, Qônenhor, Qani et Khonsouhôtep, tous prêtres d'Amon.

La descendance de Nofré-hôtep, dont la femme, chanteuse d'Amon, s'appelle Rannout, n'est pas donnée sur une seule ligne : il a d'abord un fils qui a nom aussi Amenemanît ; puis, dans la scène des harpistes qui décore le mur de droite, dans le couloir, deux filles, Tontar et Takhait, et un fils Petahmôs. Mais est-ce

Digitized by Google

là toute la descendance de Nofré hôtep? Je ne le crois pas. En effet si l'on veut accorder quelque peu d'attention au même mur du couloir qui nous a conservé les noms des frères et des fils de Nofré-hôtep, on verra que les noms de ses fils s'y trouvent en qualité de prêtres. Amenemanît et Petahmôs sont chargés de faire des sacrifices à Nofré-hôtep après sa mort, à certains jours fixes. Or, parmi ces prêtres, se trouve le prêtre du *double* de Nofré-hôtep, Amen-hi-manou, qui devait être aussi l'un de ses enfants, ainsi qu'un autre prêtre dont le nom est sans doute également Nofré-hôtep. J'y joindrai encore pour la même raison, raison que je développerai plus loin, Petahsekhoperi, et j'aurai, autant que je peux en juger, toute la descendance de Nofré-hôtep.

Mais il y a d'autres personnages dans le tombeau de Nofré-hôtep; malheureusement les inscriptions qui nous en ont conservé les noms sont frustes et je ne peux savoir avec exactitude à quelle origine ils se rapportaient. Il y avait tout d'abord une généalogie poussée jusqu'à la troisième ou quatrième génération d'Amenemanit, père de Nofré-hôtep; on n'y trouve qu'un nom. Qônenhor, qui est aussi celui d'un petit-fils d'Amenemanît, et qui est lui-même précédé de lacunes considérables où il est presque certain qu'il se trouvait d'autres noms. Le nom du père et du grand-père d'Amenemanît est donné : son père s'appelait Qônenhor et son grand-père Nofré-hôtep. En second lieu vient une autre généalogie où l'on ne peut plus trouver que deux noms d'hommes et deux noms de femmes : les noms d'hommes sont tous les deux Nofré-hôtep, et les noms des femmes sont Sah et Tli; mais je ne peux savoir qui avait pour mère Sah et pour grand'mère Tli. Avec ces noms finissent les renseignement généalogiques contenus dans le tombeau de Nofré-hôtep : je ne doute pas que, si des lacunes n'existaient, nous en aurions un plus grand nombre et que nous pourrions savoir avec plus de clarté ce qui se dégage cependant, je crois, des noms, de la place et des fonctions de tous ceux qui sont mentionnés dans le tombeau.

Je crois en effet que tous ces noms désignent des personnages appartenant à la même famille du côté du mari, et à la même

Digitized by Google

famille du côté de la femme. La filiation de tous les noms des membres faisant partie de la famille de Nofré-hôtep n'a pas besoin, je crois, d'être démontrée; sauf pour quelques personnages, cela est dit expressément, et la présence de ces mêmes personnages dans les sacrifices faits au défunt, après sa mort, à certains jours de l'année, nous est une preuve qu'ils étaient de la famille. Quant aux deux personnages nommés en dernier lieu et aux deux femmes Sah et Tîi, je crois qu'elles doivent faire aussi partie de la famille de Nofré-hôtep, quoique je ne puisse pas affirmer quel était leur rang. Cependant le nom de la dernière femme de Tîi nous reporte à celui de la reine, femme d'Aménophis III et mère de Khouenaten; d'un autre côté, d'après certaines observations sur l'appellation des enfants et sur l'habitude qu'on avait de donner à l'un des petits-fils le nom de son grand-père, je crois que ces noms devaient appartenir aux ascendants de la famille. Quant aux noms de la famille de la femme de Nofré-hôtep, ils se trouvent à gauche en entrant dans le tombeau: sa femme s'appelait Rannout : le nom de son père est malheureusement effacé, mais sa mère s'appelait Bamout; son grand-père s'appelait Ramessou, sa grand'mère Moutnofrit, ses oncles Paari, Aoui, ses tantes Ka...., Akhit et Pakhetmout. Ils étaient adorés par l'officiant d'Amon, Parannofer, frère de Nofré-hôtep[1].

On aura observé que tous les noms de prêtres, de chanteurs et en un mot de tous les personnages nommés dans ce tombeau, à l'exception des officiers qui figurent dans la scène où Nofré-hôtep reçoit le collier d'or et des deux harpistes, sont des noms de personnages tous appartenant à la même famille. C'est jusqu'ici le seul exemple signalé de cette particularité. Quelle en est la raison? C'est que cette tombe nous offre le tableau, non pas des cé-

1) Je dois faire observer ici les expressions qui accompagnent la mention de Nofré-hôtep parmi ses frères et ses sœurs : *celui qui fait revivre son nom*, c'est-à-dire le nom de son père. Je vois dans cette expression une marque de ce qu'était dans la famille égyptienne le fils aîné, du respect dont on l'entourait; car, dans la représentation où ces mots se rencontrent, Nofré-hôtep se trouve au même titre que ses frères et sœurs, et il n'a encore reçu aucun honneur. C'est donc par droit de naissance qu'*il fait revivre le nom* du père, c'est-à-dire qu'il perpétue la famille, les droits du chef de famille.

Digitized by Google

rémonies funéraires, comme on a été tenté de le croire et comme on l'a cru, mais du *culte des ancêtres*. Qu'on examine de près ce qui se passe sur les murs, et l'on verra la justesse de mon observation. C'est la raison pour laquelle un *officiant* d'Amon, le propre frère de Nofré-hôtep, Parannofer, offre de l'encens aux membres de la famille de Rannout qui devait devenir l'épouse de Nofré-hôtep. C'est la raison pour laquelle Nofré-hôtep lui-même rend les mêmes devoirs à son grand-père Ahmôs et aux enfants de celui-ci, c'est-à-dire à ses oncles et à son père Amenemanît. C'est encore la même raison pour laquelle les prêtres d'Amon, ses enfants, lui rendent à lui-même les devoirs religieux qu'il a sans doute réglés pendant sa vie, ou que leur piété filiale lui a réglés après sa mort. C'est pour cette raison enfin que ses deux filles lui chantent après sa mort les hymnes qui précèdent le chant des deux harpistes, et sur lesquels j'aurai l'occasion de revenir. Pourquoi choisir en effet les enfants de Nofré-hôtep pour lui rendre les devoirs religieux, lui faire les sacrifices accoutumés, lui chanter des chants funèbres, sinon parce que c'étaient là des offices du *culte des ancêtres*? Et pourquoi représenter Nofré-hôtep lui-même offrant de l'encens, par deux fois différentes, à son grand-père Ahmôs et aux enfants d'Ahmôs, sinon parce que l'on conservait religieusement dans cette famille le souvenir de ceux qui n'étaient plus et qu'on leur offrait à des époques fixes des sacrifices déterminés, auxquels les enfants et les petits-enfants regardaient comme un de leurs devoirs les plus sacrés de présider? Il n'y a pas jusqu'aux harpistes qui pourraient être considérés comme des enfants de Nofré-hôtep, puisque les citharistes sont ses filles, et que l'un d'eux, qualifié de chanteur, est aussi appelé *divin d'Amon*; mais on peut soutenir avec raison peut-être qu'ils ne sont, en ce cas, que les représentants d'un fils qui est lui-même présent à la scène, avec l'une de ses sœurs. Et ce n'était pas seulement aux ancêtres du mari, mais aussi à ceux de la femme, que l'on rendait ce culte officiel.

Sans contredit on aurait pu trouver dans l'histoire de la famille, ou simplement dans celle de Nofré-hôtep, d'autres scènes tout aussi décoratives; on eût pu sans aucun doute retracer sur les parois

Digitized by Google

les cérémonies des funérailles, tout comme dans le tombeau de Rekh-ma-ra; si on ne l'a pas fait, si on a pris seulement la scène de l'investiture du collier d'or et les sacrifices qui y sont représentés, c'est que la première marquait, soit dans l'histoire de Nofré-hôtep, soit dans celle de toute la famille, et que les sacrifices devaient être regardés comme quelque chose de sacré, à plus juste titre que tout ce qu'on aurait pu représenter et que l'on n'a pas représenté. Il me semble donc bien prouvé que le culte des ancêtres existait en Égypte.

Il me reste maintenant à résoudre une question qui a touché de très près à celle-ci et à me demander si ce tombeau est bien celui de Nofré-hôtep, ou celui de sa famille, ou celui d'un autre qui en aurait été dépouillé. De la manière dont je résoudrai cette question dépendent plusieurs autres questions secondaires qui ne manquent pas d'importance. Je vais ici me mettre en opposition avec ce que l'on sait, et je demande au lecteur d'apporter toute son attention à suivre mon raisonnement.

Tout d'abord le tombeau est bien celui de Nofré-hôtep et celui de sa famille. Les décorations du couloir en sont une preuve manifeste, car toutes les représentations y sont au nom de Nofré-hôtep. De même le splendide plafond de la dernière salle, celle de droite en entrant, où les dessins aux couleurs admirables sont entremêlés de cartouches au nom du « *divin* d'Amon, Nofré-hôtep » indique bien que le tombeau en question était celui de Nofré-hôtep. Que si l'on rencontre dans cette dernière chambre le nom des deux Nofré-hôtep et ceux de Sah et de Tîi, j'ai expliqué plus haut ce que je pensais de la présence de ces noms et qu'ils étaient de la famille de Nofré-hôtep. Ce n'est pas non plus un tombeau usurpé, comme on serait tenté de le croire après une inspection hâtive, puisque j'ai pu rendre compte de la présence de tous les noms des personnages mentionnés. S'il en est ainsi, la question de savoir à quelle époque ce tombeau a été creusé, orné, complété, semble devoir se résoudre tout naturellement par celle de la vie même de Nofré-hôtep; mais la question est loin d'être aussi simple et aussi claire, et c'est ici que les résultats de mes observations et de mes réflexions heurtent ceux qui semblent être acquis à la

Digitized by Google

science dans le domaine des us et coutumes du peuple égyptien.

J'ai déjà dit plus haut que les fils de Nofré-hôtep y sont représentés comme faisant des offrandes funéraires à leur père : ils sont eux-mêmes qualifiés tous de *ma-kherou ;* or, tout le monde admet que cette expression de *ma-kherou*, que j'ai traduite par *juste de voix*, est exclusivement réservée aux morts. Par conséquent on arrive à ceci : Nofré-hôtep reçoit les offrandes de ses enfants après sa mort; comme ils sont eux-mêmes qualifiés de *ma-kherou,* ils étaient morts quand on orna la tombe de leur père; ou bien il faut avouer que le mot *ma-kherou* ne s'applique pas qu'aux seuls morts. S'il s'applique aux seuls morts, il faut encore avouer que les tombes ne se fermaient pas sur le défunt, comme on l'a si souvent dit, répété, et comme tout le monde le croit aujourd'hui, mais qu'elles restaient ouvertes d'abord pour les sacrifices funéraires faits au double, ensuite pour l'achèvement de l'ornementation et généralement pour tous les travaux faits dans la tombe. Je sais bien que tout bon Égyptien, c'est-à-dire tout grand seigneur qui en avait le moyen, devait se préparer une sépulture dans la *vallée funéraire*, comme s'exprime le Papyrus moral de Boulaq [1]; mais lorsque je considère le grand nombre de tombeaux qui ont servi de sépulture à la même famille, pendant des générations et des générations, comme le tombeau des prêtres de Montou, pour ne citer que celui-là, où l'on a trouvé des centaines et des centaines de momies, je suis bien obligé de croire que ces tombeaux n'étaient pas scellés, ou que s'ils l'étaient, ils s'ouvraient toutes les fois qu'il le fallait pour une nouvelle victime de la mort. Peu de personnages en Égypte avaient les moyens de se creuser un tombeau particulier : il n'y a guère que les Pharaons qui se payaient un tel luxe, les autres familles se contentaient, comme chez nous, d'un tombeau particulier et général tout à la fois pour la famille. Si le tombeau était celui d'un pharaon, alors on pouvait peut-être bien le fermer ou en sceller l'entrée, comme on l'a répété si souvent, quoiqu'il me

1) *Papyrus du Musée de Boulaq*, tome I, pl. XVII, 5.

Digitized by Google

semble peu probable qu'on pût exercer le culte du *double*, pour lequel il y avait des prêtres attitrés, sans que la tombe demeurât ouverte ou qu'on l'ouvrît à certains jours.

Mais, s'il en est ainsi, que deviennent les vols dans les tombeaux et les procès contre ceux qui violaient les sépultures et dépouillaient les morts? L'ouverture des tombeaux n'impliquait pas qu'ils étaient susceptibles de recevoir toutes les visites qu'on peut imaginer : le lieu de la mort, entouré de toutes les défenses que la religion avait accumulées à l'entrée, grâce aux incantations magiques, était assez fort pour rester impénétrable à tout autre qu'aux membres de la famille et au prêtre du *double*. Toutefois cela n'était pas fait, et l'événement l'a bien prouvé, pour arrêter les gens qui ne respectaient rien, qui n'avaient aucune peur des incantations magiques récitées sur le seuil de la tombe et qui trouvaient que l'or et les bijoux, même pris sur un cadavre momifié, avaient toujours la même valeur. C'est pour cela qu'ils violaient les tombes, ou peut-être pour se procurer le nécessaire. Devant ces outrages on fut obligé de creuser des cachettes, comme celle de Deir-el-Bahary retrouvée seulement il y a quelques années. En outre, à une époque dont je ne sais rien, on prit peut-être l'habitude de sceller les tombeaux afin de les soustraire aux voleurs, quoique cette habitude fût peu faite pour empêcher des hommes de les violer, lorsqu'ils en avaient envie et savaient où trouver les tombes. Aussi je ne crois pas que ce soit la bonne raison pour expliquer la fermeture des tombeaux, qu'on ne peut nier, puisqu'on découvre encore quelques tombes complètement fermées et intactes : je crois simplement qu'on les fermait quand on n'en avait plus besoin, c'est-à-dire quand la famille s'était éteinte ou s'était fait un autre tombeau. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces tombeaux n'étaient pas achevés lors de la mort de celui qui y était enterré et leur donnait son nom, qu'on y travaillait encore longtemps après sa mort, autrement Nofré-hôtep ne serait pas représenté sur les parois de sa tombe recevant, en qualité de mort, les offrandes que lui faisaient ses enfants, morts aussi à l'époque où s'achevait la décoration du tombeau. Ce qu'on prenait grand soin de boucher, c'était le puits

Digitized by Google

aux momies ou les puits, car on en rencontre deux, et quelquefois trois, dans le même tombeau. Je ferai observer que je ne parle ici que des tombeaux thébains, appartenant aux particuliers, et non des tombes royales, des pyramides et des *mastabas* de l'Ancien Empire, ce qui est une tout autre question. On a eu le tort de généraliser toutes les conclusions à tous les cas et à toutes les époques : c'est ce qu'il fallait rectifier.

Jusqu'ici j'ai présupposé que les enfants de Nofré-hôtep étaient morts avant l'achèvement de la décoration de la tombe familiale; il me faut maintenant examiner cette question et voir si l'expression de *ma-kherou* ne s'appliquait qu'aux seuls morts. Avant d'examiner cette question même, il faut bien déterminer le sens de cette expression. M. Grébaut[1] en a fait une expression d'une très grande portée philosophique et a traduit par *vrai de parole* : d'après cette explication, les prêtres égyptiens et même le vulgaire, car l'expression est employée de très bonne heure, auraient eu sur la *vérité* et son rôle en métaphysique des idées tout aussi élevées que celles qui sont émises de nos jours. Elles sont malheureusement trop élevées, trop abstraites et ne correspondent à rien de réel, ce qui ne permet pas d'adopter cette traduction, car les Égyptiens étaient avant tout un peuple extrêmement réaliste comme tous les peuples primitifs, et ne tablaient pas sur des idées aussi quintessenciées. Cette explication doit donc être rejetée comme reposant sur une mésintelligence complète du caractère et des idées de l'Égypte. D'ailleurs le copte a conservé le mot *kherou* sous la forme à peine modifiée de *kherôou* : ce mot signifie « voix », et non pas « parole » : il a un autre mot à son service quand il veut dire *parole*. M. Maspero traduit ensuite par *juste de voix*, et il explique sa traduction par les influences magiques mises en œuvre, grâce à la récitation des formules selon toutes les règles de l'art et les nuances du ton.

1) Grébaut, *Hymne à Amon-rd, passim.* Je ne cite que M. Grébaut, parce que les traducteurs précédents, comme Devéria, n'ont fait qu'indiquer ce que M. Grébaut a développé, soit dans son livre, soit dans son enseignement aux Hautes-Études.

Digitized by Google

M. Virey[1] a tout dernièrement proposé une nouvelle explication : *dont la parole réalise* (mot à mot : *réalisant par la parole*), et il l'explique en disant que le défunt était ainsi appelé parce qu'il faisait exister réellement par sa parole, rendait réelles les choses figurées dans sa tombe. J'avoue que cette explication me sourirait beaucoup si l'on trouvait quelque variante justifiant la présence de ce participe : jusqu'ici on n'en a pas trouvé. Je n'ai donc pas traduit comme M. Virey, tout en croyant à la justesse des effets de la qualification de *ma-kherou* ; j'ai adopté la traduction de M. Maspero, parce qu'elle remonte à la cause des effets indiqués par M. Virey. Pour qui connaît en effet l'influence des moindres nuances de la voix en récitant les formules religieuses, ou purement magiques, ce qui est parfois tout un, ce ne sera pas une difficulté d'adopter cette traduction et de la justifier à ses propres yeux. On voit qu'il n'y a là rien de particulier aux morts, en stricte analyse, et aussi il n'est pas étonnant que cette expression s'applique aux dieux ; l'on devrait s'étonner au contraire que cela ne fût pas, les dieux, comme les autres, étant soumis aux incantations magiques, les accomplissant, en étant souventes fois victimes. C'est ainsi que le dieu Râ, tout grand qu'il fût, devint la victime des incantations d'Isis, et qu'il existe une déesse dont le nom signifie la *Grande des incantations magiques*. Donc, que cette expression pût s'appliquer aux vivants, aux dieux et aux hommes, il n'y a rien là qui doive surprendre ; mais en fait, dans un tombeau, elle ne se dit que des morts et elle était en opposition avec *ônekhti*, vivant. Par conséquent pour que les enfants de Nofré-hôtep, faisant des offrandes à leur père, pussent être qualifiés de *ma-kherou*, il fallait qu'ils fussent morts au moment où on les représentait rendant ce culte au *double* paternel ; par conséquent la tombe n'était pas finie à la mort de Nofré-hôtep, par conséquent elle n'était pas scellée, elle était ouverte afin qu'on remplît les offices du culte ; que si, par la suite, elle fut fermée, ce que j'ignore, et ce qui n'est pas invrai-

1) Virey, *Tombeau de Rekhmara*, p. 101, note 7. *Miss. franç. arch. du Caire*, tome V. Je fais ici la même observation que plus haut pour le mot *parole* ; mais ici ce mot a une tout autre signification que dans la traduction précédente.

Digitized by Google

semblable, elle le fut pour des raisons autres que celles qui ont été données, soit parce qu'elle était remplie, que le puits à momies n'en pouvait plus recevoir d'autres, que la famille était éteinte, ou s'était creusé un autre tombeau, soit pour toute autre raison qui m'échappe. C'est la conclusion que je voulais établir.

S'il en est ainsi, on peut se demander ce que devenaient les cadavres en attendant leur sépulture finale. A cette question deux textes répondront, l'un de Diodore de Sicile, l'autre emprunté aux Actes coptes du martyre des deux frères Pirôou et Athôm. Diodore de Sicile dit tout d'abord : « Ainsi la plupart des Égyptiens qui conservent dans des chambres magnifiques le corps de leurs ancêtres, jouissent de la vue de ceux qui sont morts depuis plusieurs générations, et, par l'aspect de la taille, de la figure et des traits de ce corps, ils éprouvent une satisfaction singulière : ils les regardent en quelque sorte comme leurs contemporains..... Pour ceux qui ont des sépultures privées, le corps est déposé dans un endroit réservé. Ceux qui n'en ont point construisent dans leur maison une cellule neuve, et y placent le cercueil debout et fixé contre le mur. Quant à ceux qui sont privés de la sépulture, soit parce qu'ils se trouvent sous le coup d'une accusation, soit parce qu'ils n'ont pas payé leurs dettes, on les dépose simplement dans leurs maisons. Il arrive quelquefois que les petits-fils, devenus plus riches, acquittent les dettes de leurs aïeux, obtiennent la levée de l'arrêt de condamnation, et leur font de magnifiques funérailles[1]. » Quoique les termes employés par Diodore et certains des faits qu'il mentionne aient donné lieu à des controverses, cependant je ne crois pas que le fait même que les Égyptiens conservaient des momies dans leurs maisons puisse être mis en doute. D'ailleurs le texte copte que je vais citer ne peut laisser prise à aucune hésitation : « Il arriva un jour, comme ils (Pirôou et Athôm, deux frères) marchaient par les places de la ville (de Péluse), voici que les soldats de Pompeius, le gouverneur, sortirent le corps d'un mar-

1) Diodore de Sicile, lib. I, 92 et 93.

Digitized by Google

tyr qui avait achevé son combat, afin de le jeter dans la mer. Le nom de ce martyr était Anoua : c'était un prêtre originaire de Kôis. Pirôou prit la parole et dit à son frère Athôm : Mon frère, viens que nous allions prendre le corps de ce martyr des mains des soldats, pour l'ensevelir bellement, l'emmener avec nous dans notre village et le placer dans notre habitation, afin que la bénédiction du Seigneur demeure éternellement sur notre habitation[1]. » — « Quand ils furent arrivés dans leur village, ils l'introduisirent dans une grande maison qui leur appartenait. Ils lui bâtirent un bassin, le remplirent d'eau et une lampe brûlait le jour et la nuit[2]. » Quand ils abandonnent définitivement leur village pour marcher au martyre, ils font choix d'un homme qui prenne soin du corps qui est dans leur maison et veille à l'entretien de la lampe[3]. Il n'y a point moyen d'épiloguer ici sur le texte : le martyre a beau être plus ou moins romanesque, l'auteur n'allait pas décrire comme une chose ordinaire des mœurs qui n'étaient pas celles de ses compatriotes. Le texte de Diodore de Sicile est donc confirmé, et il fournit la réponse à la question qui précède.

III

Quel est ce culte que les enfants rendaient à leurs ancêtres? Il consistait principalement, d'après les représentations des parois, en offrandes d'encens, de pains, de gâteaux, etc. Pour la famille de la femme de Nofré-hôtep, les offrandes, car il y en a trois, sont mentionnées en ces termes : « Faire encensement, libation en pains, liquides, viandes, volailles, libation de vin et de lait, au *double* de l'Osiris, le *divin* d'Amon..... juste de voix. » C'est l'offrande faite par « le père officiant d'Amon, aux mains pures pour faire les offrandes à son dieu, le *divin* d'Amon, Parannofer.»

1) Voir le texte dans Hyvernat, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, p. 196-197. Cf. E. Amélineau, *Les Actes des martyrs de l'Église copte*, p. 107.

2) *Ibid.*, p. 197-198; E. Amélineau, *ibid.*

3) *Ibid.*, p. 162-163; E. Amélineau, p. 113.

Digitized by Google

La seconde, qui est faite par Rannout, est ainsi mentionnée : « Apporte les offrandes de légumes, de vivres à son père, avec des herbes odoriférantes qui proviennent du bassin de la maison du *double*, sa fille qu'il aimait, la chanteuse d'Amon, Rannout. » La troisième offrande est présentée en ces termes : « Offrir à son double une offrande de ses légumes, abondance en pains, abondance en bières, afin qu'il soit content de ces choses éternellement, à jamais, le chanteur d'Amon dans Apet, le scribe de la vérité dans On du Sud, Ramessou, le juste de voix. » Puis viennent les noms des autres membres de la famille. C'est tout pour la famille de la femme de Nofré-hôtep, qui présente elle-même une offrande.

Puis vient le tour de la famille de Nofré-hôtep : « Faire encensement, libation, (offrande de) toutes les plantes de l'année au *double* du chef de la chancellerie Ahmôs, avec ses enfants, par le fils de son fils, le *divin* purificateur d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. » Puis c'est au tour de Nofré-hôtep de recevoir les offrandes. « Faire encensement au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, par celui qui distribue la bière au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, Petah-sekhôpîrî (Petah me fait exister). Il dit : Ton millier en pain, ton millier en vases de bière, ton millier en bœufs, ton millier en volatiles, ton millier en encens, ton millier en huiles, ton millier en étoffes, ton millier en toiles, au *divin*[1] d'Amon, Nofré-hôtep..... » La légende est malheureusement interrompue; elle est complétée par une seconde légende qui se trouve au-dessus du défunt : « Offrande pour son *double*, afin que sa nourriture soit assurée (?), par l'officiant qui contente le cœur d'Amon, le docteur dans la salle d'or d'Amon, roi des dieux, de Râ-Toum dans Héliopolis, de Petah dans Memphis : entrer vers eux, ouvrir pour voir; point il n'ignore toutes leurs essences, le *divin*. ... » Là encore, le texte s'arrête incomplet, mais il n'y a pas le moindre doute qu'il ne s'agisse de Nofré-hôtep. Une offrande analogue se fait dans une scène où se trouve réunie

1) Je fais observer ici que l'on ne doit pas s'étonner de ce changement de personnes qui était une élégance en égyptien.

Digitized by Google

une partie de la famille d'Amenemanît, le père de Nofré-hôtep. D'autres scènes semblables n'offrent que peu de variantes et ne sont pas très intéressantes pour le sujet qui m'occupe : il n'y a donc pas à y revenir.

Aussi bien n'est-ce là que la partie du culte que l'on retrouve dans presque toutes les tombes, avec cette particularité pour la tombe qui nous occupe, que les membres seuls de la famille sont ici chargés des sacrifices ou oblations que remplissent ailleurs les prêtres gagés. La partie vraiment neuve et intéressante de ce culte nous est fournie par la paroi de gauche du couloir. Cette paroi divisée en quatre registres est couverte de scènes et d'inscriptions. Elle contient la mention de cérémonies qui se faisaient à des époques fixes en l'honneur des défunts : toutes ces cérémonies sont accomplies par des membres de la famille. Je rangerai les diverses fêtes par ordre de mois, en suivant d'ailleurs l'ordre des inscriptions et en commençant par le haut de la paroi.

Dans le premier registre, placé en haut de la paroi, sont représentées trois scènes. La première nous montre la momie couchée sur le lit funéraire. Sous le lit sont trois vases ornés d'une bandelette, puis un coffret. La seconde nous montre une barque voguant à pleines voiles. Le défunt et sa femme sont assis au milieu sur un siège et tiennent à la main le fouet. Devant le défunt est Anubis sur son juchoir, ayant le *sa* de vie derrière lui. Entre le défunt et son épouse se trouve un second *sa* dont on ne voit plus que la fin. La troisième scène représente encore une barque dont la poupe est tournée vers la gauche, tandis que la proue de la barque précédente était tournée vers la droite. La voile est remontée au mât et forme trois plis. Le défunt et sa femme sont assis au milieu, l'un derrière l'autre, et derrière eux se voit le chacal, symbole d'Anubis. L'inscription qui va d'un bout à l'autre de ce registre dit : « O Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, en tout lieu où aime d'être ton *double* et où sont ces bonnes offrandes pour l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, en fait de graisses, de parfums, de vêtements..... lorsque t'accordent ton père Seb, ta mère Nout, Osiris, Isis, Souti, Nephthys, de laver

Digitized by Google

ton cœur [1], qu'ils détruisent tes larmes, ouvrent ta bouche avec leurs doigts multipliés; tu es placé au ciel, sur terre, tu es placé dans les champs d'Ialou, en cette belle nuit du commencement des saisons qui affermit les mois, où tu as donné de l'eau nouvelle aux dieux, où l'on te donne semblablement de l'eau nouvelle avec tes offrandes, où les Akhîmou-Ourdou et cette belle lumière brillent [2] pour l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, éternellement; elle est florissante cette belle lumière pour l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, comme est florissant le nom de Toum dans On, de Schou qui a solidifié le ciel..... dans On, de Seb..... Osiris, *divin* Nofré-hôtep, ton âme est au ciel, ton corps est sur la terre; des aliments (sont donnés) à ton ventre, de l'eau à ton gosier, des souffles agréables à tes deux narines; te font des offrandes ceux qui sont dans leurs syringes, t'ouvrent ceux qui sont dans leur cercueil; ils te donnent tes.....; tu es solide dans ta forme; étant solide, tu montes jusque près de Râ, tu tends ton filet dans le fleuve, tu bois de l'eau avec eux; tu marches sur tes jambes, tu ne marches pas la tête en bas; tu sors au ciel, sur terre, tu ne sors pas sous les murailles, Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix. — Le premier mois de la saison de Schât (Thoth), le jour 17e, jour de la fête *Uaga*. Orner les barques de l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, avec leur chargement de toutes leurs choses, transporter la voile, avec tous leurs instruments, leur donner leurs voiles de toile, les enfler au vent sur le fleuve, pour naviguer en remontant le fleuve, les mettre face au Sud. Chapitre de transporter la voile. Dit Nou à Nouit, à Seb, à Osiris, à Schou, à Hathor, aux dieux qui habitent le Douaout, qu'ils donnent ces voiles à l'Osiris, qu'ils lui fassent le *sa* derrière la tête [3], à toujours et à jamais. Offrir cet encens en présence des barques..... les barques, les poser dans la chapelle de la maison du *double* où elles se trouvent, lever leurs voiles vers le Sud, pendant un jour. L'officiant s'éveille au mi-

1) C'est-à-dire : être en joie.

2) C'est-à-dire : les planètes.

3) Le *sa* est un principe de vie que l'on faisait passer par derrière quelqu'un, en récitant des paroles appropriées.

Digitized by Google

lieu de la nuit; larmes en posant les choses pour l'Osiris, le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix dans le Kher-noutri. — Le premier mois de la saison de Schât, le jour 8e, l'officiant se réveille au milieu de la nuit : placer la proue des bateaux, pour descendre le fleuve, plier les voiles, faire l'encens et la libation à l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, en leur présence. Chapitre de passer vers Abydos. Dit l'Osiris, le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep : Viens, je t'ai emporté tes péchés, tes souillures; ton père Toum porte son frère entre ses bras : amenez, amenez le dieu derrière[1] ..... » La fin de l'inscription manque.

Le second registre contient cinq représentations. La première nous montre une barque voguant à pleines voiles, la proue tournée à droite vers le fond du tombeau. Le défunt et sa femme y sont assis sur un siège, ayant devant eux une table d'offrandes, et Anubis sur son juchoir. Le second tableau est détruit en partie : on y voit cependant le défunt et son épouse assis sur des sièges, la femme passant le bras droit autour du cou de son mari et tenant le bras gauche de celui-ci de la main gauche. Plus loin on voit les pieds et la robe plissée d'un prêtre : c'est tout ce qui reste du troisième tableau. Le quatrième nous montre la momie couchée sur le lit funéraire avec deux cassolettes fumantes sur un support, une aux pieds, l'autre à la tête. Sous le lit, sont les quatre vases canopes à tête humaine, tous tournés vers la porte du tombeau. En avant, sont quatre vases superposés deux à deux. Le cinquième tableau représente de nouveau le défunt et sa femme, assis sur deux sièges, dans la posture qui vient d'être décrite. Ils ont, tous les deux, la coiffure ordinaire ; mais celle de la femme est plus large et plus longue. Le mari tient à la main droite le bâton de commandement et le casse-tête. L'inscription qui accompagne ces représentations s'exprime ainsi : « Transport des dieux du Nord, en réalité (?), prise des dieux du Midi en paix ; traction (?) des dieux de l'Orient, embrassement des dieux de l'Occident vers l'Amentit, vers le lieu que tu aimes. Tu

1) Ce texte a été en partie traduit par M. Maspero dans le vol. I de ses *Études égyptiennes*, p. 134-135.

Digitized by Google

viens..... Occident..... par devant Horus. O (Osiris), *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, tu es le maître, là, à ta volonté..... ... de l'Orient à l'Occident; tu es maître des vases de bière, tu es maître de....., tu es maître des cuisses choisies..... Ton *double* est pur, ton *double* est pur, dit son fils le prêtre d'Amon, Petahmôs, juste de voix. — Le quatrième mois de la saison de Schât (Kihak), le jour 18e, verser de l'eau, répandre des grains, arroser la semence de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, depuis la moitié de ce jour jusqu'au quatrième mois de la saison de Schât, jour 25e, faire (cela) huit jours. Chapitre d'enchanter la demeure. Dire : O Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, tu es le lion, tu es les deux lions, tu es Horus vengeur de son père, tu es, tu es, tu es, tu es ces dieux mânes. — Du vin, du lait. — Que des acclamations soient faites, que tes dé sirs soient remplis (?), que l'eau soit apportée avec les cuisses de leur père (*sic*). Ah ! Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, tu montes à ta gauche, Seb t'ouvre tes deux yeux ; il te lève sur tes deux jambes ; tu possèdes ton cœur, le cœur que t'a donné ta mère, le cœur de ton corps ; Osiris Nofré-hôtep, juste de voix. — Le quatrième mois de la saison de Schât, le jour 25e, fête de la déesse Noutrît, mettre les ornements de fleurs à l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, apporter ensuite quatre pains avec son *double*. Ouvre ta bouche, le froment est sorti de son impureté vers le ..... (?). Petah le fait pousser en épis ; Râ fait que tu diriges ta bouche vers ce qui t'a été (attribué) de champs avec les..... les épis..... sort de terre au commencement (?) des champs d'Ialou. Certes, tu t'assieds sur les bords de l'eau et ton cœur est content de l'eau nouvelle, ton cœur est content de son oblation ; l'eau de Hapi (le Nil) monte dans l'intérieur de ton ventre, et, certes, ta soif est éteinte : la cuisse est offerte à ton *double* et le cœur à ton *sa*[1] ; comme on fait à tout dieu, à toute déesse, ainsi l'on fait[2] à ton *double* ; les purifications sont faites,

1) Comme on le voit, le *sa* est une partie du défunt comme le *double* ; son rôle n'est pas encore défini.

2) Il faut prendre ici le mot *faire*, comme le latin *facere sacra*.

Digitized by Google

tu entres bellement dans la salle possédant ton cœur : tu emportes ton....., tu le mets à sa place, sans que..... »

Le troisième registre contient six scènes. On voit d'abord la barque de Petah-sokari, avec tous ses ornements et ses voiles déployées. A droite, se voit une sorte d'écran tenu en bas par une croix ansée qui a des mains, puis divers autres symboles tenus de même par des hiéroglyphes symboliques ayant des mains. En dessus de la barque, à droite, sont les quatre génies funéraires qui sont placés deux à deux, le génie à tête de lion avec le génie à tête humaine, le génie à tête de chacal avec le génie à tête d'épervier, c'est-à-dire Amset et Hapi, Tiaout-moutef avec Qebehsonnouf. Devant eux se trouve le défunt, l'Osiris, le *divin* Nofrehôtep, à genoux et levant les deux mains en prière. Sur la barque, on voit l'épervier momifié avec cette inscription : « La barque de Petah-sokari dans le bassin. » Dans la seconde scène, le mari et sa femme sont assis sur des sièges et tournent le dos à la barque. La femme tient amoureusement son bras enlacé autour de son mari, lequel étend la main vers une table d'offrandes dont la partie supérieure a disparu. La troisième scène nous montre un personnage vêtu du jupon gaufré, tombant jusqu'aux genoux : devant lui est un siège avec quelque chose dessus, dont je ne puis me rendre compte. Immédiatement derrière ce personnage, se trouvent le défunt et sa femme, dans la même position que plus haut, et tendant leurs mains vers la table. Les autres scènes sont de même genre ; je ne les décrirai donc pas. Ce qui importe le plus c'est l'inscription qui entoure toutes ces scènes : elle est malheureusement fruste par endroits. La voici traduite telle quelle :

« ....., mais je suis pur, son essence est dans l'Osiris. — Faire un bon jour dans l'intérieur de sa syringe, au temps de Nohebka (d'atteler les bœufs ?), par l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, sa femme, son amour, la maîtresse de maison, Rannout. Le premier mois de la saison de Pirît (mois de Toubah), le premier jour, temps de Nohebka. Placer (les offrandes) au *divin* d'Amon, Nofrehôtep, par son fils le purificateur d'Amon..... A ton *double*, Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix ; fais des millions de fêtes semblables ; ton ventre est plein, tes vivres le rendent fort, il

Digitized by Google

est....., rassasié de douceurs. — Le premier mois de la saison de Pirît, le jour 22e, jour de la panégyrie des deux déesses Harit. Dire : Arrivée des deux sœurs (Isis et Nephthys) du dieu dont le cœur ne bat plus (Osiris); faire de bonnes choses à son *double*; elles mettent leurs deux mains sur lui, cette nuit de l'ensevelissement, ce grand jour des offrandes funéraires; il entend les prières (qu'elles prononcent), son cœur se tourne vers elles,..... après qu'il les a vues. Première arrivée, seconde arrivée, troisième arrivée, quatrième arrivée, cinquième arrivée, sixième arrivée, septième arrivée : allons, placez vos mains sur l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Ton *double* est pur, ton *double* est pur, dit l'officiant, prêtre de son maître Nofré-hôtep, Amen-hi-man. — Le quatrième mois de la saison de Pirît (Barmoudah), le jour 7e, jour de la panégyrie de Bairît..... d'Amon, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix. En ce jour est purifié (le *double*?) de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Viens (avec ton corps), viens avec ton âme, avec les formes d'Un(nofer), viens avec les âmes des mânes, comme suivant de (Thoth), le maître d'Eschmoun. Il te fait tes purifications, il te donne de grandes..... pour que tu reçoives tes bras, il te donne..... en tout lieu que tu désires devant toi, sur..... tu ne vas point vers la porte..... du Douaout, Osiris, officiant qui contente le cœur d'Amon, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. »

Un quatrième registre se voit dont il ne reste plus que quelques lignes mutilées, et des débris de scènes. De la première, il ne reste plus qu'une fleur. La seconde nous montre quatre personnages, qui devaient être en plus grand nombre, avec la momie sur le lit funéraire. Le premier personnage est vêtu de la peau de panthère et offrait l'encens comme l'indique sa légende; c'est le fils de Nofré-hôtep, Amenemanît. Le second porte sur la tête une table chargée d'un vase et de pains : il se nomme Amen-hir. Le troisième tient à la main le vase de libations : c'est le fils de Nofré-hôtep; l'autre est à peine visible et la légende ne contient que deux lettres. L'inscription qui entoure ces personnages dit : « ..... Millier de..... toutes choses bonnes, pures..... avec Khonsou..... la neuvaine divine, maître de (la terre) de vie, pour

Digitized by Google

ton *double*. Le troisième mois de la saison de Schômou (Abib), jour de la panégyrie d'écouter les paroles. Placer les choses, oindre d'huile le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, par son fils Amenemanît. Il dit : Tu es grand, ô Dieu..... Le troisième mois de la saison de Schômou (le 23e jour), placer les choses, faire libations de grains à l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep; orner la demeure funéraire depuis ce jour jusqu'au quatrième mois de la saison de Schômou (Mésoré), fin de la panégyrie. Le faire pendant huit jours. Chapitre d'orner la demeure funéraire. Dire : A l'Osiris, *divin* Nofré-hôtep, la mère Isis a enfanté en ce jour..... Le quatrième mois de la saison de Schômou, le jour....., jour du repas des *perkherou*[1], des pains, de toutes les choses cuites. En ce jour faire transporter des mets nombreux pour le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix; le fleuve amène l'eau nouvelle. Lorsqu'est arrivée la sixième heure en ce jour, on commence..... jusqu'au soir. Dire : Eau nouvelle,..... pour le *double* du *divin* (d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix)..... Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix : Salut à toi. Conduire l'Osiris, *divin* d'Amon, vers le lieu où son *double* se repose ce jour bellement l'Osiris Nofré-hôtep..... » La suite de l'inscription est trop lacuneuse, pour que j'ose en donner une traduction quelconque, on y voit seulement qu'il y est question de Râ-Toum à Héliopolis, de Schou qui solidifie le ciel, et d'autres dieux d'autres villes.

Il est malheureux que cette partie du tombeau soit tellement mutilée, qu'on ne puisse traduire avec toute l'exactitude désirable, en un cas aussi intéressant, des textes par trop lacuneux. Malgré cet état des textes, il est cependant facile de voir que le culte du *double* dans la *maison du double*, autrement dit le culte des ancêtres, était parfaitement établi en Égypte. Le *double* de Nofré-hôtep avait ses fêtes particulières. Il en avait tout au moins dix ; je dis tout au moins, parce qu'il pourrait s'en trouver une ou plusieurs autres indiquées dans les lacunes du texte. Elles

1) Les *perkherou* sont ces vivres énumérés sur les parois de la tombe, ou posés sur une table, qu'on *réalisait* par la récitation de la formule magique, comme l'a expliqué M. Virey.

Digitized by Google

avaient lieu au premier jour de l'an; le 8e jour du premier mois de Schât (8 Thoth), le 17e jour du premier mois de Schât (17 Thoth); le 18e jour du quatrième mois de Schât (18 Kihak), le 25e jour du même mois; le 1er jour du premier mois de Pirît (1er Toubah); le 22e jour du même mois; le 7e jour du quatrième mois de Pirît (7 Barmoudah); le.....jour ou troisième mois de Schômou, c'est-à-dire le..... Abib; le 22e jour du même mois; puis une dernière avait lieu le 1er jour du quatrième mois de la même saison, c'est-à-dire le 1er jour de Mésoré.

Les rites étaient différents avec les fêtes. Ainsi à la fête de la nouvelle année on offrait de l'eau nouvelle au *double*; le 17 Toth jour de la fête Uaga, on sortait les barques renfermées dans le tombeau avec tout leur gréement, on les transportait près du fleuve, on les tournait vers le Nord comme si elles eussent eu à naviguer, on les encensait, on les transportait de nouveau dans la chapelle du *double*, puis on leur mettait leurs voiles et on les tournait au Sud pendant un jour. L'officiant se levait au milieu de la nuit et pleurait en remplissant ces offices. Un autre jour, l'officiant se levait encore au milieu de la nuit, plaçait les bateaux comme pour descendre le fleuve, on faisait l'encensement et on offrait la libation en récitant certaines formules. Un autre jour on versait de l'eau à terre, on répandait des grains, et le tombeau restait ouvert pendant huit jours. A certains autres jours on renouvelait toutes les provisions du *double*, ou on oignait d'huile les statues du défunt.

Le simple énoncé de ces cérémonies nous reporte assez loin dans l'histoire de la race humaine : il est facile de voir que les Égyptiens, malgré toute leur civilisation, en étaient encore restés au culte fétichiste, pour un grand nombre de cérémonies funéraires, non pas au plus bas degré du fétichisme, mais encore à un degré qui n'était pas éloigné du plus bas. C'est que la civilisation matérielle peut souvent changer, sans que les idées religieuses progressent parallèlement : l'une a en sa faveur l'expérience facilement démontrable du bien-être qu'elle procure; les autres ont contre le progrès la croyance si répandue dans l'humanité que plus un rite est ancien, plus il est sacré, plus il est

Digitized by Google

efficace. Ces idées sont tellement invétérées dans le cœur de l'homme qu'elles subsistent encore aujourd'hui et, pour n'en citer qu'un exemple bien typique, il est encore de coutume dans certaines parties de la France de donner, en certaines circonstances, de l'argent à ceux qui ont participé aux funérailles pour aller boire à la santé du mort, ou de donner un repas des funérailles qui vient en droite ligne des anciennes superstitions humaines.

IV

La tombe de Nofré-hôtep contient encore une autre scène d'un genre tout différent et qui peut nous servir à montrer combien les idées courantes ressemblaient peu aux idées religieuses traditionnelles. C'est la scène généralement connue sous le nom de *scène des citharistes et des harpistes.* Elle a été souvent publiée, mais assez rarement traduite, car je ne connais que la traduction qu'en a donnée M. Maspero [1]. Cette scène est malheureusement aussi fragmentaire. Elle se composait de divers tableaux et de divers chants. On y voit d'abord deux femmes jouant de la cithare et récitant des chants, puis le défunt, sa femme, son fils Petahmôs et ses deux filles Takhait et Tontar. Puis deux harpistes, chacun à une extrémité, pinçant de la harpe et chantant en s'accompagnant.

Le chant de la première cithariste est si mutilé qu'il défie presque la traduction ; voici cependant ce qu'on en peut tirer : ..... Je suis ta fille, l'amour de ton cœur, la première qui soit sortie de toi..... pour supplier d'abord, afin que tu sois en bonne santé, florissant dans tes chairs, ô *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, maître de la vénération, en paix. » Il ne devait manquer que fort peu de chose au commencement ; le chant était très court.

Celui de la deuxième fille est un peu mieux conservé. « Dis sa fille Tontar : O *divin*, tu as été ..... à la Majesté divine qui t'a protégé depuis que tu es sorti du ventre jusqu'à la vieillesse ;

1. Maspero, *Études égyptiennes*, vol. I, p. 164 et sqq.

Digitized by Google

c'est elle, certes, qui a ordonné pour toi le salut et une bonne sépulture après elle, que tu sois de sa suite à toute heure du jour, que tu sois éveillé pour voir ses beautés ; le dieu t'a donné la direction vers le lieu où tu es, en te donnant le vent de terre ; c'est à savoir au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, en paix. »

Ces deux chants ne me semblent guère sortir des idées généralement reçues, orthodoxes, allais-je dire, terre à terre, comme il convient à d'honnêtes filles. Mais voici venir les harpistes et le ton s'élève.

« Dit le chanteur d'Amon avec la harpe au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix : O âmes parfaites, ô toute neuvaine de dieux qui écoutez et qui faites vos faveurs au *divin* d'Amon..... rendu parfait comme un dieu qui vit à toujours, rendu grand comme un prince, vous qui devenez l'objet de la mémoire de la postérité, venez pour réciter ces chants qui sont dans les syringes et qui disent : Qu'est-ce que la grandeur de dessus terre ? Pourquoi l'anéantissement du tombeau ? Faites semblablement pour celui qui appartient à l'éternité, pour le juste qui n'a pas trompé, qui a horreur des troubles, celui qu'on ne songe pas à attaquer lorsqu'il entre dans cette terre contre laquelle personne ne se révolte, qui renferme toutes nos générations depuis le temps du premier être jusqu'à ce qu'elles soient devenues des millions de millions, allant toutes ensemble vers elle, car au lieu de demeurer dans Tomîri, il n'y a pas un seul (homme) qui n'en soit sorti. A toute la quantité qui est sur terre, lorsqu'ils..... il est dit : Va, traverse (la vie) sain et sauf jusqu'à ce que tu atteignes la tombe, les deux mains en cadence ! Souviens-toi du jour où tu te coucheras sur le lit funéraire, où tu auras soin de préparer ta sépulture. — Tel.....pour ce qui a lui ; on ne le cajole point ; le brave et le faible sont dans la même destinée, ils descendent et montent pendant la durée de leur vie, jusqu'au moment d'aborder à cette rive ; telle, ô prêtre, est ta destruction : tu te joindras aux maîtres de l'éternité et ton nom sera stable à jamais. Ton dieu te glorifie dans la Nouter-khirit, celui que tu suivais pendant ton existence. Quand tu entres pour leur rendre

Digitized by Google

tes devoirs, ils sont prêts[1] à recevoir ton âme et à glorifier ta forme ; ils te retournent ton âme sur tes deux mains, ils font asseoir ta beauté, ils rendent perpétuelles les offrandes faites à ton âme, car ton dieu a des offrandes ; ils te disent : Sois en paix, ô prophète ! Celui qui nous a glorifiés, c'est le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, fils du sage Amenemanît ! O *divin*, j'entends tes louanges près des maîtres de l'éternité, la parole de ta bouche hale la barque *Sokari*, le dieu jeune te place sur la barque *Madet*, tu fais, en le suivant, le tour des murs où se dresse son buste éclatant..... car tu as reçu la purification au jour où on laboure le sein de la terre selon les rites de Mendès. Ta présence près des dieux est heureuse, tu rappelles tes perfections, car c'est toi qui entrais dans On, connaissant les mystères qui s'y trouvent, ô célébrant qui réjouissais le cœur d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. O *divin*, quand on renferme ton âme, quand s'ouvre ta tombe, Anubis promène ses deux mains sur toi, les deux sœurs se joignent à toi ; on te purifie à nouveau ; on vérifie de vraies pierres précieuses, des émaux divins en leur forme de Manou par les mains du dieu Madja, des étoffes travaillées par Taît. Les enfants de Hor te servent de protecteurs ; sont accroupies au dehors pour toi les deux pleureuses, se lamentant en ton nom, car c'est toi qui, étant sur terre, as glorifié ton maître Amon, ô *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. O *divin*, ton souvenir est dans On, ton soutien dans Thèbes ; il n'y a personne qui te poursuive à jamais ; ton nom ne sera pas détruit, parce que tu es juste dans la grande salle, parce que tes deux yeux sont entrés dans le grand lieu, que tu es accompli et parfait dans tes grandes formes, que tu parcours les périodes éternelles qui renouvellent les temps, que l'on t'a élevé et rendu bon au point où tu l'es, ô louable Nofré-hôtep, juste de voix, et que ton fils en qualité de juste de voix, renverse ses ennemis à jamais. »

Tel est ce chant autant que peut le rendre une traduction française. On observera qu'il est fait de pièces et de morceaux, qu'il

1. Il s'agit ici des dieux de la Nouter-khirit, de ceux qu'on appelle plus loin les maîtres de l'éternité.

Digitized by Google

devait être primitivement très court et que les générations qui l'ont chanté, y ont ajouté quelque chose, chacune selon son génie, ses idées du moment. Dans la forme actuelle, malgré toutes les promesses des biens futurs, il est évident que le poète, quand il considérait la mort et la vie, trouvait que cette dernière valait mieux que la première, qu'il la regrettait, qu'il se demandait à quoi servait l'anéantissement du tombeau, à quoi bon mettre l'homme sur la terre puisqu'il lui en fallait sortir. Ces idées, qui sont au fond de la première partie du chant, ont été ensuite revêtues d'une couche de poésie mystique, et la traduction n'en est pas plus facile. Les lacunes qui se montrent dans la suite de ces idées me semblent faciles à distinguer, même dans la lecture d'une simple traduction. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la doctrine énoncée dans la première partie, c'est que les biens de cette vie, l'existence et ce que nous sommes habitués à désigner sous le nom de misères, valent cent fois mieux que les biens de l'autre monde, quelque grands qu'on les promette, idée que le vieil Homère faisait déjà exprimer à son Achille dans les enfers[1], idée profondément humaine.

Le chant du second harpiste est malheureusement très mutilé à la fin ; mais le commencement est intact. « Dit le chanteur avec la harpe qui est dans le tombeau de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Il dit : C'est l'immobilité du chef[2] qui est vraiment le destin excellent. Deviennent les corps pour passer : les jeunes générations viennent à leur place. Râ se lève au matin, Toum se couche dans Manou ; les mâles engendrent, les femelles conçoivent, tous les nez goûtent les souffles aériens, du matin de leur naissance jusqu'au jour où ils vont à leur place. Fais un jour heureux, ô *divin* ! Donne constamment des parfums et des essences à ton nez, des guirlandes et des fleurs de lotus pour les épaules et la gorge de ta sœur qui habite en ton cœur, assise près de toi ; fais que devant toi soient les chants des chanteuses, et, mettant en arrière tous les maux, ne te rap-

1) *Odyssée*, XI, 488-491.
2) C'est-à-dire : d'Osiris immobile de cœur.

Digitized by Google

pelle plus que les joies, jusqu'au jour où il faut aborder à la terre qui aime le silence, sans que reste immobile le cœur du fils qui l'aime[1]. Fais un jour heureux, ô Nofré-hôtep, juste de voix, le *divin* parfait, aux mains pures ! J'ai entendu tout ce qui est arrivé aux (ancêtres) : leurs murs sont tombés en ruines. leurs places n'existent plus, ils sont comme qui n'aurait pas été depuis le temps du dieu[2]. Tes..... sur les bords de ton bassin, ton âme reste sous eux (les arbres) et boit son eau. Suis ton cœur résolument..... Donne des pains à ceux qui n'ont point de domaine ; il t'adviendra ensuite une bonne renommée. Vois..... ..... panthère ; les pains d'offrandes sont salis de poussière ; leurs chanteuses..... leurs formes ne se tiennent pas debout dans la maison de Râ, et leurs gens mendient : on ne fait..... vient en sa saison ; le dieu Schai (le Destin) compte ses jours ; veille sur toi..... Fais un heureux jour, ô purificateur, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix..... Point n'est besoin des greniers de Tomîri, car ses magasins sont riches en ..... Il n'y a personne qui soit retourné pour savoir ce qui s'y passe ; on ne place point d'autre moment pour exister..... ceux qui possèdent des magasins pour les pains qu'on offre..... semblablement, ils ont fait, certes, leur heure bien heureuse..... les instants, le jour où les cœurs sont détruits..... rappelle-toi le jour où tu seras halé vers cette terre qui mêle les hommes..... grande, dont il n'y a pas de retour..... »

La fin est trop mutilée pour en tenter une traduction. Malgré tout, le naturalisme se dégage de ce chant, autant qu'on peut le souhaiter : la doctrine du harpiste précédent est ici expliquée et renforcée. L'immobilité, le néant peut-être, est proclamée le destin excellent, parce que tout naît seulement pour mourir. Le chanteur a examiné le temps des ancêtres, leur vie et leurs jouissances : qu'est devenu tout cela ? Tout cela s'en est allé au pays d'où l'on ne revient pas, d'autres générations ont succédé aux générations passées et leur souvenir s'est perdu. La conclu-

1) C'est-à-dire : sans que son fils ait du chagrin au point d'en mourir.
2) C'est-à-dire : comme qui n'aurait jamais existé.

Digitized by Google

sion à tirer de ces réflexions, c'est qu'il ne faut se priver d'aucun des biens que la vie peut fournir, avoir toujours des essences choisies à respirer, une femme enguirlandée de fleurs et qu'on aime, puis faire *un jour heureux* avec elle. Sous cette expression, les Égyptiens entendaient bien manger, bien boire, bon souper, bon gîte et le reste. Ces idées sont développées de diverses manières, et toujours le refrain retentit : Fais un jour heureux, ô *divin* ! ô Nofré-hôtep. Là encore, il me semble que les diverses générations ont marqué leur passage par des strophes ajoutées, où les mêmes idées sont ramenées sous une autre forme. On y entremêlait quelques vérités morales, mais l'on finissait toujours par répéter : Fais un jour heureux ! et cela, non pas dans la tombe, non pas dans l'autre monde dont personne n'était revenu pour dire ce qui s'y passait ; mais dans cette vie. Il est vrai qu'il était un peu tard pour le dire au défunt; mais il est à présumer que celui-ci, pendant sa vie, avait su pratiquer cette doctrine et il est certain que les survivants la pratiquaient.

On ne peut désirer un plus complet désaccord entre les idées traditionnelles léguées depuis des générations et des générations aux multitudes humaines et les idées couramment mises en pratique à l'époque de la XVIII^e^ dynastie. Si nous allions plus loin vers les temps les plus éloignés de nous, nous retrouverions ces chants déjà usités à la XII^e^ dynastie, comme ils le sont encore à l'époque des Ptolémées, toujours conservés et paraphrasés, mais les idées sont les mêmes, avec cette différence qu'elles sont encore plus claires. Qu'est-ce à dire ? sinon que les esprits en Égypte avaient souvent réfléchi à la destinée humaine, qu'ils l'avaient considérée sous tous les aspects et que, malgré le spiritualisme de leurs croyances, spiritualisme qui provenait seulement d'une évolution fétichiste, ils en étaient arrivés à dire qu'il n'y avait de vrai que les jouissances de la vie, que personne ne savait ce qui se passait au delà du tombeau et que le plus sage était de jouir des biens présents, sans faire trop de fond sur les biens éternels. Ces idées sembleront peut-être extraordinaires à certains esprits superficiels qui s'imagi-

Digitized by Google

nent que toutes les idées actuelles sont le bien propre des générations nouvelles : cependant elles sont très rapprochées des croyances les plus répandues actuellement en Europe. La genèse de l'idée de l'immortalité de l'âme me paraît due à une suite d'idées qui n'étaient guère spiritualistes : on commence par croire à la possibilité du dédoublement humain, à la conservation du *double* qui pouvait faire tout ce que faisait le corps, puis à quelque chose de plus ténu, de moins matériel, puis à un souffle quelconque générateur de la vie, d'où nous avons fait le mot *âme*, avec tout le cortège d'idées qu'il comporte. La grande idée du devoir humain accompli n'était pas encore née ; elle ne commence, en effet, que de naître ; elle ne pouvait, par conséquent, sembler la raison suffisante d'une vie employée tout entière au bien, général et particulier. Il fallait à ces premières générations humaines quelque chose de plus tangible, de plus concret, du pain et du vin, des viandes, des fruits et des fleurs dont on avait toujours un nouveau besoin : c'est là ce qu'elles rêvèrent et ce qu'ont rêvé tant d'autres générations venues dans la suite des temps, ce qui a été tout d'abord au fond de l'idée paradisiaque chrétienne et ce qu'on a épuré pour en faire l'idée du paradis chrétien actuel. Petits commencements d'une idée à la fois grande et mesquine !

Telles sont les conclusions qu'on peut tirer de l'étude de ce tombeau de la XVIII[e] dynastie (environ 2000 ans avant l'ère chrétienne). Il nous a montré tout d'abord que la fin de la période dite des *rois hérétiques* n'avait pas été ce qu'on le croit communément ; que les tombes de cette époque ne pouvaient pas être fermées ; qu'on y célébrait le culte des morts, et dans *celle* de Nofré-hôtep, le culte des ancêtres ; que ce culte consistait en certaines cérémonies usuelles et en d'autres particulières dont nous posséderions le rituel tout entier, si les inscriptions n'étaient pas fragmentaires ; enfin, qu'à côté de ces idées traditionnelles, un mouvement déjà commencé à la XII[e] dynastie, plus de 3000 ou 3500 ans avant l'ère chrétienne, avait jeté dans la circulation des idées d'un tout autre genre qui se développèrent progressivement par la suite et devaient finir à l'époque ptolémaïque par un

Digitized by Google

système de pensées qui a plus d'un rapport avec ce que nous nommons l'épicurisme. L'Ancien Testament résume cette doctrine en ces termes : « Buvons et mangeons, car demain nous mourrons ! » Il n'est donc pas étonnant de la retrouver en Égypte, longtemps auparavant, car c'est une idée, je le répète, profondément humaine, quoiqu'une idée inférieure. Il valait donc la peine de faire connaître ce tombeau, d'en donner les scènes principales avec leurs inscriptions, et d'en expliquer les principales idées. On voit ainsi que, selon la parole du grand sceptique, il n'y a rien de nouveau sous le soleil.

E. Amélineau.

Digitized by Google

LA TRADITION PHRYGIENNE DU DELUGE

Les savants qui s'occupent d'exégèse biblique ont tous été frappés de ce fait, que chez un grand nombre des peuples dispersés sur la surface du globe, il existe une tradition relative à un déluge ou à une inondation qui aurait, dans les temps primitifs, englouti la presque totalité d'une race d'hommes ou même de l'espèce humaine tout entière. C'est ce qu'on appelle l'universalité de la tradition du déluge. Loin de moi la pensée de reprendre l'étude d'une question qui paraît épuisée, tant on a écrit à son sujet, surtout depuis la découverte par Georges Smith des tablettes cunéiformes renfermant le récit chaldéen du déluge. Je voudrais seulement essayer de démontrer que sur un point spécial de ce curieux problème, celui qui concerne le déluge phrygien, on s'est trop hâté de conclure, et la base de mes recherches sera naturellement un type monétaire bien souvent signalé et commenté : je veux parler du revers des monnaies impériales romaines d'Apamée, qui représente le patriarche Noé et sa femme dans l'arche diluvienne.

Parmi les travaux des modernes, je m'en référerai surtout au livre important de François Lenormant, *Les Origines de l'histoire d'après la Bible*, dans lequel une longue étude critique est consacrée au déluge et à ses traditions chez les différents peuples[1]. Voici comment ce savant parle du déluge phrygien, après avoir traité des déluges grecs d'Ogygès et de Deucalion :

« En Phrygie, la tradition diluvienne était nationale comme en Grèce. La ville d'Apamée en tirait son surnom de *Kibôtos* ou

1) Tome I, pp. 382 à 491 et tome II, pp. 1 à 156.

Digitized by Google

« arche », prétendant être le lieu où l'arche s'était arrêtée[1]. Iconion, de son côté, avait la même prétention[2]. C'est ainsi que les gens du pays de Milyas, en Arménie, montraient, sur le sommet de la montagne appelée Baris, les débris de l'arche[3], que l'on faisait aussi voir aux pèlerins sur l'Ararat, dans les premiers siècles du christianisme[4], comme Bérose raconte que sur les monts Gordyéens on visitait de son temps les restes du vaisseau de Hasisatra (le Noé chaldéen).

» Dans le IIe et le IIIe siècle de l'ère chrétienne, par suite de l'infiltration syncrétique de traditions juives et chrétiennes qui pénétrait jusque dans les esprits encore attachés au paganisme, les autorités sacerdotales d'Apamée de Phrygie firent frapper des monnaies qui ont pour type l'arche ouverte, dans laquelle sont le patriarche sauvé du déluge et sa femme, recevant la colombe qui apporte le rameau d'olivier, puis, à côté, les deux mêmes personnages sortis du coffre pour reprendre possession de la terre[5]. Sur l'arche est écrit le nom de NΩE, c'est-à-dire la forme même que revêt l'appellation de Nôa'h dans la version grecque de la Bible, dite des Septante. Ainsi, à cette époque, le sacerdoce païen de la cité phrygienne avait adopté le récit biblique avec ses noms mêmes, et l'avait greffé sur l'ancienne tradition indigène.»

Ainsi, d'après cette thèse, il y aurait eu chez les Phrygiens, peuple que l'on dit d'origine japhétique, une tradition spéciale et nationale du déluge, laquelle se serait fusionnée avec la tradition biblique après que cette dernière eût pénétré jusqu'en Phrygie

1) *Orac. Sibyll.*, I. v. 261 et suiv.; Cedren., *Histor. compend.*, II, p. 10, éd. de Paris; voy. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1854, p. 1 et 19. Sur le nom de *Kibôtos* porté par la ville d'Apamée, Strab., XII, p. 576; Ptolém., V, 2, 25; Plin., *Hist. nat.*, V, 29.

2) Steph. Byz., v° Ἰκόνιον.

3) Nicol. Damasc. ap. Joseph., *Antiq. Jud.*, I, 3, 6.

4) S. Jean Chrysost., *De perfect. carit.*, t. VI, p. 350, éd. Gaume.

5) Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 134-139; Charles Lenormant, dans les *Mélanges d'archéologie* des RR. PP. Martin et Cahier, t. III, p. 199 et suiv.; Madden, *Numism. Chronicle*, 1866, p. 173-219; Fr. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité*, t. III, p. 123 et suiv.

Digitized by Google

avec les idées judéo-chrétiennes. La doctrine du déluge phrygien est admise non seulement par les exégètes et les commentateurs des livres bibliques, mais par les historiens profanes eux-mêmes. Après avoir signalé le type des monnaies d'Apamée, Droysen ajoute : « La légende doit avoir été importée de Celænæ, où elle sera venue de Babylone, et c'est plus tard seulement qu'elle se sera combinée de cette façon avec la tradition juive[1]. » Enfin, on me permettra de citer encore le témoignage de M. Théodore Reinach qui, parlant des médailles d'Apamée dans le charmant opuscule qu'il a consacré aux monnaies juives, s'exprime comme il suit : « Non seulement le monothéisme juif, la morale juive gagnaient des prosélytes jusque sur les marches du trône, mais les légendes païennes elles-mêmes commençaient à s'accommoder aux traditions juives, à se fondre avec elles. Nous avons un exemple bien remarquable de cette fusion graduelle dans une monnaie de la ville d'Apamée en Phrygie, qui date de l'empereur Septime Sévère et qui a été répétée plusieurs fois sous les règnes suivants... Les Phrygiens avaient leur mythe du déluge, qui avait fini par se localiser à Apamée-Cibotus, Apamée « la Boîte ». Comme cette ville renfermait, dès l'époque de Cicéron, une nombreuse population juive, il dut s'opérer de bonne heure une fusion des deux légendes... »[2].

Il semble que l'on doive s'incliner devant un jugement aussi unanime et aussi formel. On me permettra néanmoins d'exposer les raisons qui, selon moi, établissent qu'il n'y a jamais eu de tradition nationale du déluge chez les Phrygiens ; que le mythe qu'on a attribué à ce peuple comme un patrimoine de race, une vieille légende de famille, n'est en réalité que le récit biblique, et que ce dernier n'a point eu, en Phrygie, à se fusionner avec une autre tradition qui n'existait pas.

En premier lieu nous constatons que la tradition du déluge en Phrygie, à l'époque de la domination romaine, est localisée à Apamée. Cette ville en avait reçu le surnom de Κιβωτός, *le coffre,*

1) Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, trad. Bouché-Leclerq, t. II, p. 714.
2) Th. Reinach, *Les monnaies juives*, pp. 71 et 72.

Digitized by Google

l'arche; sur la montagne voisine, on montrait les débris du vaisseau, et c'est là que s'éleva, à l'époque chrétienne, la fameuse basilique de l'Arche, où M. Ramsay a récemment entrepris des fouilles archéologiques [1]. Or, qu'elle était l'origine d'Apamée? Cette ville fut fondée sur l'emplacement de l'antique Celænæ, par Antiochus Ier Soter, en l'honneur de sa mère Apama, femme de Séleucus Ier Nicator. Ce fut une colonie créée et embellie, comme tant d'autres, par les premiers rois de Syrie qui peuplaient ces villes nouvelles en y transportant, de gré ou de force, une partie des habitants d'une autre région généralement fort éloignée. C'est par ce système que d'innombrables familles juives de la Judée, de la Babylonie et de la Mésopotamie furent exilées en Syrie, en Arménie et dans diverses régions de l'Asie Mineure. Afin d'attacher les colons à leur nouvelle cité et d'en attirer d'autres, on leur concédait des dégrèvements d'impôts et des privilèges exceptionnels. Nous n'insisterons pas sur ces faits bien connus, mais il importe à notre sujet de rappeler au moins le passage des *Antiquités judaïques* de Josèphe (XII, 3, 4) dans lequel l'historien juif raconte comment la Phrygie en particulier fut repeuplée par les colons juifs qu'y installa Antiochus III le Grand. Le roi de Syrie écrit à Zeuxis, le chef de ses armées en Lydie et en Phrygie, qu'il croit nécessaire, pour maintenir ces contrées dans l'obéissance, d'y transporter deux mille familles juives de la Mésopotamie et de la Babylonie (ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας καὶ Βαβυλωνίας Ἰουδαίων οἴκους δισχιλίους σὺν ἐπισκευῇ μεταγαγεῖν). Antiochus ajoute qu'il a éprouvé la fidélité et le dévouement des Juifs à sa cause et qu'il tient à les en récompenser. Il veut qu'ils vivent dans leur nouvelle patrie, c'est-à-dire en Phrygie, suivant leurs propres lois; « qu'on leur donne des places pour bâtir, des terres pour cultiver et planter des vignes, sans qu'ils soient obligés, durant dix ans, de rien payer des fruits qu'ils recueilleront ». On leur fournira du blé pour vivre jusqu'à ce qu'ils aient moissonné leur première récolte; « nous vous recommandons, ajoute

1) Voyez *Bulletin critique*, 1890, p. 196. M. Ramsay a publié le résultat de ses fouilles dans les *Transactions of the Aberdeen ecclesiological Society*, 1890.

Digitized by Google

le roi, de prendre un si grand soin d'eux que personne n'ait la hardiesse de leur faire du déplaisir ».

Les colons juifs installés en Phrygie, par les princes Séleucides, y demeurèrent et s'y multiplièrent sous la domination romaine. Apamée, en particulier, renfermait au temps de Cicéron, une très nombreuse population juive ; Cicéron évalue à 100 livres la quantité d'or destinée à Jérusalem, qui fut confisquée par Flaccus sur les Juifs d'Apamée[1], et, remarque M. Th. Reinach, « étant donné le rapport des valeurs de l'or et de l'argent, cette somme correspond à environ 350 kilos d'argent, ou 50,000 demi-sicles, quantité si considérable qu'elle doit représenter la contribution de plusieurs années ou des dons extraordinaires[2] ». Inutile d'insister plus longuement : la population d'Apamée, à l'époque romaine, était juive en grande partie, et elle descendait évidemment des colons installés en Phrygie par les rois de Syrie.

Dès lors, le lecteur comprendra que notre but est, ici, de démontrer que ce qu'on a pris pour une tradition phrygienne du déluge, n'est que la tradition biblique implantée dans le pays par les colons juifs. Pour admettre une tradition véritablement phrygienne, il faudrait prouver l'existence de cette tradition antérieurement à l'arrivée des colons juifs, ou bien constater que cette tradition se présente à nous avec des particularités que n'aurait pas le récit biblique. On va voir qu'il n'en est rien, et qu'au contraire c'est le récit génésiaque seul qui forme le fond de la prétendue légende phrygienne.

En premier lieu, nous constaterons qu'avant la fondation d'Apamée, c'est-à-dire antérieurement à l'arrrivée des colons juifs en Phrygie, on ne trouve dans ce pays aucune trace de tradition relative au déluge. La conjecture de Droysen rapportée plus haut et qui suppose que « la légende *doit avoir été* importée de Celænæ, où elle sera venue de Babylone », ne repose sur aucun fondement et elle n'a été inspirée à son auteur que par une idée préconçue. Aucun souvenir de ce genre ne s'attache à la ville de

1) Cicéron, *Pro Flacco*, 28.
2) Th. Reinach, *Les monnaies juives*, p. 72-73, note.

Digitized by Google

Celænæ qui devait devenir Apamée ; jamais le surnon de Κιβωτός ne lui est attribué.

Appliqué à Apamée, le nom de Κιβωτός, se rencontrât-il dès l'époque où la ville fut fondée par Antiochus I^er^, ne prouverait rien en faveur du mythe phrygien, puisqu'Apamée était une colonie juive en grande partie ; il ne sera pas inutile toutefois d'observer que ce nom de Κιβωτός apparaît pour la première fois dans Strabon (XII, 569) ; on le trouve ensuite dans Ptolémée (V, 2, 23) et dans Pline (*Hist. nat.*, V, 29). Ainsi, il n'est usité par les auteurs qu'à l'époque romaine, c'est-à-dire au temps où la colonie juive était le plus prospère, et où l'on montrait sans doute déjà les prétendues reliques de l'arche[1].

Les témoignages littéraires sur lesquels on s'appuie pour affirmer l'existence d'un déluge phrygien ne sont pas plus concluants. Tous sont d'une époque basse et ils ne donnent aucun détail caractéristique qui distingue la tradition phrygienne de la tradition biblique. On cite d'abord les Oracles sibyllins ; mais si nous ouvrons ce livre fameux, recueil incohérent de fables de tous les temps et de tous les pays, nous y constatons que le passage qui concerne le déluge d'Apamée n'est qu'une amplification fastidieuse du récit biblique ; Noé en est le héros ; quand il a quitté l'arche on lui adresse un discours pour l'exhorter à repeupler la terre : Νῶε πεφυλαγμένε, πιστὲ, δίκαιε, etc. Bref, il n'est pas besoin de se livrer à une critique bien approfondie du texte pour démontrer qu'on est en présence d'une amplification biblique d'un rhéteur des bas temps de l'Empire romain[2].

On cite encore le témoignage de l'historien byzantin Cedrenus[3] qui, à notre point de vue, n'a pas plus d'autorité que les Oracles de la Sibylle, car on y reconnaît, au premier coup d'œil, l'influence exclusive du récit biblique, sans la moindre infiltration étrangère.

1) Au temps de Strabon, Apamée Cibotos était, après Éphèse, la ville la plus commerçante de l'Asie Mineure. Cf. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, t. II, p. 713.

2) C. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, lib. I, vers 261 et suiv.

3) Cedrenus, *Hist. compend.*, II, p. 10 (éd. de Paris).

Digitized by Google

Il ne sera pas indifférent à notre thèse de rappeler une autre légende qui avait cours aussi dans certaines parties de l'Asie Mineure et qui, tout en paraissant, de prime abord, autochtone et originale, n'a de fondement que le texte de la *Genèse*. D'après Suidas et Étienne de Byzance, on racontait qu'à Iconion avait régné, un peu avant le déluge, un saint homme nommé Annacos ou Nannacos, qui l'avait prédit et avait occupé le trône pendant plus de trois cents ans[1]. Or, il est manifeste que loin d'être un héros national, cet Annacos ou Nannacos (l'assyrien *Anunnaki*) n'est que le 'Hanôch biblique avec ses trois cent soixante-cinq ans de vie dans les voies du Seigneur[2].

Quant au type monétaire dont nous avons parlé et qu'on invoque également comme un témoignage palpable de la tradition

phrygienne du déluge, je ne m'y arrêterai pas longtemps, car il n'y a plus rien à en dire de nouveau. Il figure sur des médaillons de bronze qui portent au droit l'effigie de Septime Sévère, de Macrin et de Philippe père, et les meilleurs commentaires qui en aient été donnés sont ceux d'Eckhel[3] et de Charles Lenormant[4]. Au lieu d'y reconnaître Deucalion et Pyrrha, comme le voulait

1) Steph. Byz., v° Ἰκόνιον; Suidas, v° Νάνναχος.

2) C'est ce que Buttmann a reconnu le premier, dans le *Mythologus*, t. I, p. 176 et suiv.; cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 441.

3) *Doctr. num. vet.*, t. III, pp. 134 à 139.

4) Dans les *Mélanges d'archéologie* des PP. Cahier et Martin, pp. 199 à 202. Je dois le cliché qui accompagne la présente notice à l'obligeance de mon ami M. Théodore Reinach.

Digitized by Google

encore Mionnet, Charles Lenormant démontre en toute évidence, surtout en s'appuyant sur l'inscription bien constatée ΝΩϵ, qu'il faut y voir Noé et sa femme, c'est-à-dire une allusion au déluge biblique. Il y a le corbeau et la colombe ; Noé et sa femme sont représentés deux fois, d'abord dans l'arche, puis au dehors, comme cela arrive couramment dans les représentations antiques, notamment dans les bas-reliefs des sarcophages où le principal héros est figuré plusieurs fois, suivant les développements et les épisodes successifs du mythe, bien qu'aucune séparation ne soit indiquée matériellement entre les diverses scènes. Les monnaies portent, sous les règnes de Septime Sévère et de Macrin, la légende : ΕΠΙ ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ ΑΡΤΕΜΑ · Γ · ΑΠΑΜΕΩΝ, et sous Philippe père : ΕΠ · Μ · ΑΥΡ · ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ · Β · ΑΡΧΙ · ΑΠΑΜΕΩΝ (*sous Artémas, agonothète pour la troisième fois* ; ou, *sous Marcus Aurelius Alexandre, grand prêtre pour la seconde fois*). Le principal intérêt de la publication de Charles Lenormant est de faire connaître une sculpture en bas-relief, des catacombes de Rome, qui représente, avec un plus grand développement, une scène, identique, de tous points, au type monétaire d'Apamée.

Ainsi, en venant s'installer à Apamée, sous les premiers rois Séleucides, les colons juifs apportèrent avec eux en Phrygie leurs traditions nationales. Peu à peu, ils les localisèrent dans leur patrie d'adoption, et ce sont ces souvenirs bibliques, plus ou moins altérés et hellénisés, que les historiens modernes ont pris pour d'antiques légendes de la race phrygienne. Il ne saurait plus être question, selon nous, de syncrétisme et de pénétration réciproque de la tradition païenne et de la tradition juive, sous l'influence des idées chrétiennes. C'est partout la légende juive gardée par des colons comme un précieux dépôt, et traduite par eux en image, à une époque où ils étaient déjà complètement hellénisés, sur les monnaies de leur puissante et riche colonie. Nombre de types monétaires, dans différentes villes, s'expliquent de la même façon, par les souvenirs mythiques ou historiques spéciaux à chacune d'elles, et à ce propos nous signalerons ici une monnaie d'Elaea en Éolide, à l'effigie de Lucius Verus ;

Digitized by Google

elle porte, au revers, un type encore inexpliqué, qui, plastiquement, n'est pas sans analogie avec celui des monnaies d'Apamée [1].

On nous objectera peut-être : Si les colons juifs ont transporté la tradition biblique en Phrygie, comment se fait-il que ces colons aient prétendu que l'arche de Noé s'était arrêtée en Phrygie, au mont Bérécynthe ou sur la montagne voisine d'Apamée, tandis que le récit de la *Genèse* place, au contraire, l'événement « dans les montagnes d'Arârât » ? Mais il est facile de répondre à une pareille objection, car le lieu où s'arrêta l'arche n'était point fixé avec précision dans la tradition biblique, et ce sont seulement d'anciens interprètes grecs et latins de l'Écriture sainte qui ont localisé l'Arârât du déluge au mont Massis en Arménie. [2] La tradition juive était si vague à cet égard que la montagne où Noé sortit de l'arche est placée dans vingt régions différentes. La plupart des colonies juives en Orient soutenaient naturellement que la montagne la plus élevée de leur voisinage était celle du déluge, et si les Juifs d'Apamée prétendaient montrer aux curieux, à l'époque romaine, des débris du vaisseau de Noé, on conservait des épaves analogues dans les monts Gordyéens, ainsi que dans une localité voisine du lac de Van et dans une autre située sur le mont Massis [3].

Pour rendre compte de ces variations dans la légende juive, et de la contradiction de ces souvenirs qui ont la même origine, nous pourrions invoquer un grand nombre de phénomènes analogues dans les traditions mythologiques des Grecs et des Romains. Une foule de localités où le culte de Bacchus était en honneur, par exemple, affirmaient avoir donné le jour à ce dieu et montraient dans leur voisinage la grotte où il était né, ou bien des souvenirs de son enfance et des nymphes qui l'avaient élevé. Une colonie de Thraces transporte-t-elle le culte de Bacchus dans l'île de Naxos, bientôt après, les habitants prétendent

1) Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 274.

2) Fr. Lenormant, *op. cit.*, t. II, p. 3.

3) Voyez surtout au sujet de toutes ces localisations, Fr. Lenormant, *op. cit.*, t. II, pp. 1 et suiv.

Digitized by Google

que le dieu est né au milieu d'eux, et l'on montre aux pieux pélerins les lieux qui sont censés avoir retenti de ses premiers vagissements.

On a vu de même, au moyen âge, des villes nombreuses offrir simultanément à la vénération des fidèles le corps saint d'un même martyr, ou se disputer l'honneur de localiser sa légende. Il en fut ainsi en tous les temps. C'est un fait reconnu que les colons cherchaient à faire revivre dans le pays où ils se transplantaient, la mère-patrie qu'ils avaient quittée, donnant des noms qui leur étaient chers et auxquels ils étaient habitués, aux lieux et aux objets nouveaux qui avaient quelque analogie avec ceux d'autrefois.

E. Babelon.

Digitized by Google

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME[1]

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME

(*Suite*)

III. *La revue de la migration.* — 1. Avant d'aborder la question des sources et de l'époque de la revue de la migration, on nous permettra de revenir sur la question du rapport de l'introduction deutéronomique (chap. I-IV) avec le Deutéronome proprement dit (chap. V-XXVIII). Ce problème, dont nous nous étions occupé déjà, a été repris avec beaucoup de talent et d'habileté par M. A. van Hoonacker dans le *Muséon*[2].

M. van Hoonacker n'admet ni l'une ni l'autre des deux hypothèses très séduisantes de M. Dillmann sur le fragment en question[3]. La première consiste, on s'en souvient, à reléguer le chapitre IV du Deutéronome parmi les parénèses finales ; d'après la seconde, la revue de la migration (chap. I-III) aurait pour base un chapitre d'histoire transformé par un rédacteur en un discours de Moïse. D'accord avec M. van Hoonacker pour repousser cette remarquable et ingénieuse hypothèse, je me sépare de lui, d'abord lorsqu'il maintient l'unité des quatre premiers chapitres du Deutéronome, ensuite lorsqu'il en identifie l'auteur avec celui du corps du livre (*Deut.*, V et s.). Il ne traite, il est vrai, la première de ces deux questions qu'au point de vue de l'hypothèse

1) Voir *Revue de l'histoire des Religions*, t. XVI, p. 28-65 ; t. XVII, p. 1-22; t. XVIII, p. 320-334.

2) L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome. *Le Muséon* 1888, 464-482; 1889, 67-85, 141-149.

3) *Numeri-Josua*, 228 et suiv.

Digitized by Google

de M. Dillmann, mais d'une manière très originale et d'autant plus digne d'attention que plusieurs de ses arguments touchent aussi ceux qui, tout en ne déplaçant pas le chapitre IV, lui assignent cependant une origine distincte de celle des trois premiers chapitres.

Si l'on admet, à tort croyons-nous, que le code deutéronomique proprement dit commence au chapitre XII seulement, et si l'on considère les chapitres V-XI en bloc comme une introduction parénétique au code, on ne conçoit pas bien comment l'auteur des trois premiers chapitres, dont le but est purement historique, a pu tout à coup tomber à son tour dans la parénèse et intercaler devant le grand discours parénétique (chap. V-XI) un petit discours de la même espèce (chap. IV). Il avait résumé les événements jusqu'au moment voulu, déterminé la situation historique; son but était atteint; la revue de la migration avait d'autant moins besoin de finir en parénèse qu'un très long discours parénétique lui faisait suite immédiatement.

Si l'on admet, avec raison selon nous, que le code deutéronomique commence dès le chapitre V par le rappel des dix commandements, on trouvera de même étrange, dans l'hypothèse de l'unité des quatre premiers chapitres, de la part de l'auteur de l'introduction historique (chap. I-III) l'adjonction à la revue de la migration d'un petit chapitre de catéchisme avec le deuxième commandement (*Deut.* V., 8-10.) pour texte; car c'est bien là le caractère du chapitre IV.

On a fait remarquer aussi que les motifs historiques de la parénèse du chapitre IV ne sont pas empruntés aux récits des trois premiers chapitres, sauf en un seul endroit[1]. M. van Hoonacker insiste cependant sur la correspondance qui existe dans ce passage entre la revue et la parénèse, et sur la mention, dans l'exorde du chapitre IV[2], du séjour au mont Horeb, par lequel débute la revue de la migration. Mais, s'il suit de ces rapprochements que l'auteur du chapitre IV a eu la revue sous les yeux, il n'en suit pas néces-

1) IV, 21. Cf. I, 37; III, 26.
2) IV, 10.

Digitized by Google

sairement que les deux fragments soient de la même main. M. van Hoonacker trouve très remarquable qu'au début de ce même chapitre IV l'auteur rappelle les événements de Baal-Peor, qui font précisément suite à la notice finale du résumé historique. On pourrait au contraire trouver singulier que l'auteur du chapitre IV, s'il est le même que celui de la revue, choisisse pour exemples des faits qui se sont passés précisément après le moment où il arrête son récit.

Il faut maintenir, croyons-nous, le chapitre IV à la place qu'il occupe, mais sans l'attribuer à l'auteur de la revue de la migration. D'autre part, il n'est pas de la même main que le recueil des lois.

Ici, M. van Hoonacker entre dans une discussion très intéressante. On a fait remarquer qu'au chapitre IV la promulgation de lois est supposée déjà faite. Il est hors de doute qu'il faut traduire le verset 5 : « Voyez, je vous *ai fait* connaître (למדתי) des statuts et des commandements, comme l'Éternel, mon Dieu, me l'a ordonné, afin que vous agissiez en conséquence dans le pays où vous allez entrer pour en prendre possession », — et non pas avec M. Reuss[1] : « Voyez, je vous *fais* connaître des statuts et des commandements, etc. ». On peut conclure de là, ou bien que le chapitre IV est à placer après la collection de lois (Dillmann) ; ou bien que l'auteur de ce chapitre, qui ailleurs reste très bien dans son rôle et annonce la proclamation imminente de la loi, s'est oublié ici ; qu'il avait le recueil de lois sous les yeux ; qu'il est par conséquent différent de l'auteur de ce recueil. D'après le chapitre V du Deutéronome, étant donnée la situation historique voulue par la revue de la migration, la loi des deux tables seule a été promulguée directement par Dieu au Horeb ; les lois et les préceptes qui figurent en sus dans le Deutéronome ont été révélés à Moïse seul, après que le peuple effrayé par la théophanie se fut retiré dans ses tentes ; et, maintenant, sur les bords du Jourdain, dans le pays de Moab, Moïse les promulgue pour la toute première fois. Par conséquent, l'auteur même du code deutéronomique ne pouvait pas mettre dans la bouche de Moïse au chapitre IV ces paroles : « Voici, je

1) *L'histoire sainte et la loi*, II, p. 283.

Digitized by Google

vous ai fait connaître des statuts et des commandements ». C'est ce que Moïse est précisément en train de faire, mais il ne l'a pas fait encore.

M. van Hoonacker s'inscrit en faux contre cette manière de voir. Quel est le but du chapitre v? C'est, dit-il, et son observation est très juste, d'inculquer au peuple la conviction que la loi dont Moïse va lui donner communication vient de Dieu même. Le peuple tout entier a entendu les dix commandements directement de la bouche de Dieu. Puis, effrayé, il s'est retiré, et Moïse seul est resté en tête-à-tête avec Dieu. « Mais toi, reste ici auprès de moi, pour que je te dise tous les commandements, décrets et statuts que tu leur enseigneras, afin qu'ils les pratiquent dans le pays que je leur donne en propriété » (v, 31). L'origine divine de la législation que Moïse va promulguer est donc aussi certaine que celle des dix commandements. Par conséquent, le peuple doit obéissance et fidélité aux préceptes qui vont lui être inculqués sur l'ordre de Dieu lui-même, par l'intermédiaire de Moïse. « Peut-on conclure de là, dit M. van Hoonacker, que, dans l'intervalle qui sépare la théophanie du mont Horeb de la promulgation de la loi de Moab, Moïse n'a rien communiqué au peuple? Il n'y a pas dans le chapitre v un seul mot d'où l'on puisse conclure que le peuple, avant la législation deutéronomique, n'aurait pas reçu communication, par l'intermédiaire de Moïse, des lois que Dieu avait chargé celui-ci d'établir. Il y est dit seulement que le peuple ne voulut pas entendre Dieu lui-même et qu'il chargea Moïse de prendre les ordres de Dieu : voilà tout. » Par conséquent, si le chapitre v ne s'oppose pas à la possibilité de communications antérieures, il n'est pas nécessaire de transférer le chapitre iv à cause du parfait למדתי à la fin du livre, ni de l'attribuer à une autre main que le code.

Il me semble pourtant que M. van Hoonacker fait erreur. Quelles lois Moïse aurait-il déjà données au peuple précédemment, et à quelle occasion, afin que le peuple se règle en conséquence dans le pays dont il doit prendre possession? On ne le dit pas. Mais ce sont précisément ces lois pour le pays de Canaan que Moïse promulgue « aujourd'hui » (v, 1). Après la répé-

Digitized by Google

tition des dix commandements, que le peuple connaît déjà pour les avoir entendus de la bouche de Dieu même, Moïse rappelle aux Israélites que l'Éternel lui a révélé, à lui seul, d'autres lois encore, qu'il doit les leur communiquer et qu'ils auront à les observer (v, 31). Par conséquent, il ne les leur a pas communiquées encore. Puis il leur dit (vi, 1) : « Voici maintenant le statut, les ordonnances et commandements que l'Éternel, notre Dieu, a ordonné de vous apprendre pour les mettre en pratique dans le pays où vous allez passer pour en prendre possession. » Si Moïse les leur enseigne maintenant, c'est qu'il ne l'avait pas fait encore. Il y a correspondance entre v, 31 et vi, 1. Ce que Dieu a révélé à Moïse au Horeb, en sus des dix commandements, c'est précisément ce que Moïse transmet au peuple réuni dans les plaines de Moab. Il n'est dit nulle part, dans tout le code, que Moïse répète, ou résume, ou complète, ou modifie, dans le Deutéronome, des instructions qu'il a déjà données au peuple dans l'intervalle entre la révélation du Horeb et l'arrivée dans le pays de Moab. Si dans ce moment, Moïse, dans l'idée de l'auteur, les communiquait à ses auditeurs en deuxième édition, il n'aurait pas manqué de leur rappeler, comme pour les dix commandements, que cet enseignement n'est pas nouveau pour eux. Mais il dit : Outre le décalogue, que vous avez entendu autrefois de vos propres oreilles, Dieu m'a donné encore d'autres commandements pour vous ; ces commandements, les voici. Il n'y a pas de place au chapitre v, entre la révélation des dix commandements et la promulgation de la loi, pour une législation intermédiaire. C'est bien ainsi que l'a compris l'auteur de la notice de la fin du code (chap. xxviii, 69) : « Ce sont là les paroles du pacte que l'Éternel ordonna à Moïse de faire avec les Israélites dans le pays de Moab, indépendamment du pacte qu'il avait fait avec eux au Horeb. » La mention du Horeb, dit M. Reuss avec raison, nous ramène à la première ligne du code [1]. Or la base de ce premier pacte, c'est la loi des deux tables, et rien de plus.

La conception d'après laquelle Moïse aurait gardé par devers

1) *L. c.*, 339.

Digitized by Google

lui, pendant quarante ans, la loi que Dieu lui avait révélée, avant de la communiquer au peuple, est certainement fort étrange; mais nous n'y pouvons rien. Est-il du reste hors de doute que les premiers rédacteurs de la collection deutéronomique aient placé la promulgation de ces lois dans les plaines de Moab, à la veille du passage dans la terre promise? M. Wellhausen dit quelque part, à propos du chapitre XXVI, 17, 18 : « Das führt auf keine andere Situation als auf *Ex.* 19 und *Ex.* 34. Das Deuteronomium betrachtet sich demnach wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und laesst den Mose die Gesetze und Rechte, die er auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen, sondern sie sogleich dem Volke publiciren[1]. » Il y aurait lieu de chercher dans cette direction. Mais, dans aucun cas, on ne peut loger une législation intermédiaire entre la promulgation des dix commandements et celle de la loi.

Il suit de là que le chapitre IV n'est pas de la même main que la collection de lois, de quelque manière qu'on interprète le v. 5. En effet, en admettant avec M. van Hoonacker qu'il y soit question d'une législation promulguée antérieurement au Deutéronome, il y a contradiction avec le chapitre V. Si, au contraire, le parfait לִמַּדְתִּי est un *lapsus calami*, c'est que l'auteur du chapitre IV avait le code deutéronomique sous les yeux. Il y a donc lieu de distinguer dans tous les cas l'auteur de ce chapitre de l'auteur du code.

De plus, le but du chapitre IV n'est pas seulement d'inculquer au peuple le devoir de l'obéissance à la loi, mais encore d'expliquer le deuxième commandement du décalogue. L'interdiction des images se lit au chapitre V, 8-10. Elle est motivée au chapitre IV, 12-19: « L'Éternel vous parlait du milieu du feu ; vous entendiez le son des paroles, la voix seule, mais vous ne voyiez pas de forme..... Or donc, puisque vous n'avez point vu de forme le jour où l'Éternel vous parla au Horeb du milieu du feu, prenez bien garde à vous-mêmes pour que vous n'agissiez pas mal en vous faisant des images de la forme d'un objet quel-

1) *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, vol. XXII, p. 464.

Digitized by Google

conque. » Suit alors l'explication des termes employés au chapitre v, 8 : « Tu ne te feras pas d'image d'aucune figure dans le ciel en haut, ni sur la terre en bas, ni dans les eaux au-dessous de la terre. » Le chapitre iv, 16 et suivants précise : ni figure d'homme ni de femme, ni figure de quadrupèdes « qui sont sur la terre », ni figure d'oiseaux « qui volent au ciel », ni figure de bêtes rampantes « sur la terre », ni figure de poissons « qui sont dans les eaux au-dessous de la terre » ; puis, revenant à la première catégorie des figures qui sont au ciel en haut, le scribe du chapitre iv passe au soleil, à la lune, aux étoiles et à toute l'armée céleste, que Dieu a créés pour être adorés par les nations, mais non par Israël, qu'il s'est réservé pour lui seul (explication de v, 9 : « Car moi je suis Jahveh, ton Dieu »). Ensuite, nous trouvons aux versets 24 et suivants la reprise du אל קנא du chapitre v, 9, et le développement de v, 9-10. L'auteur du chapitre iv a eu par conséquent le chapitre v sous les yeux ; il en a expliqué un point spécial, en encadrant son exégèse dans des formules d'introduction à la loi. S'il en est ainsi, il faut bien le distinguer de l'auteur même du code deutéronomique. Le fragment en question (*Deut.*, iv, 1-40) est donc dès à présent hors de cause.

2. Ce qui a donné l'éveil à la critique et l'a conduite à scinder les quatre premiers chapitres du Deutéronome (i-iv, 43) du corps de l'ouvrage, ce sont certaines singularités dans la composition de cette introduction et la manière dont elle est rattachée à la collection de lois. Il y a d'abord un premier titre, — plus ou moins interpolé, mais cela ne fait rien à l'affaire, — qui annonce la Thora et indique la situation historique (i, 1-5). Vient alors un discours dans lequel Moïse résume l'histoire de la migration depuis le départ du Horeb jusqu'à l'arrivée dans les plaines de Moab (i, 6-iii). Ce discours est suivi d'une parénèse contenant l'annonce de la loi, des exhortations à l'obéissance, et surtout, comme nous l'avons vu, l'explication du deuxième commandement (iv, 1-40). Puis le discours est interrompu par une notice relative à l'institution de trois villes de refuge à l'est du Jourdain (iv, 41-43). Cette notice est suivie d'un deuxième titre, correspondant à celui du chapitre i^er^,

Digitized by Google

et qui lui-même est double (IV, 44, 45-49). Le verset 44 annonce la promulgation de la loi ; les versets 45-49 de même, en d'autres termes, avec adjonction de détails géographiques et historiques correspondant aux données des trois premiers chapitres; ils servent à fixer une fois de plus la situation. Enfin, au chapitre V, 1 le discours reprend, non sans que Moïse lui-même, par surcroît, annonce qu'il va maintenant promulguer la loi. Singulier arrangement! IV, 44, suffirait à lui seul et rend inutile IV, 45. Les données géographiques et historiques des versets 46-49 sont superflues après le discours historique des trois premiers chapitres. Et même le double titre tout entier est inutile, étant donné V, 1, où vous avez d'abord la reprise: « Et Moïse appela tout Israël et leur dit » — puis l'annonce de la loi qui va suivre: « Écoute, Israël, les lois et les commandements que je vous donne aujourd'hui... » Il n'est pas étonnant qu'on ait soupçonné des retouches en cet endroit, et ces retouches elles-mêmes ne peuvent avoir été occasionnées que par l'adjonction à la collection de lois de pièces qui lui étaient primitivement étrangères. De là l'opinion que les quatre premiers chapitres du Deutéronome pris en bloc sont d'une autre main que le code lui-même.

Cependant M. van Hoonacker entreprend de démontrer que tout ici est bien en ordre et d'expliquer le plan de l'auteur, Tâche difficile, qu'il ne s'est pas facilitée en maintenant l'intégrité en bloc des quatre chapitres d'introduction! Il s'attache d'abord à justifier la présence d'un second titre avant *Deut.* V, 1. M. Kuenen lui fournit le point de départ de son raisonnement. Ce savant dit quelque part que si l'exposition des lois commençait à partir du chapitre V, on s'expliquerait la présence d'un second titre [1]. Or, de fait, — et M. van Hoonacker a parfaitement raison de le soutenir, — l'exposition des lois commence formellement au chapitre V, par la promulgation, ou plutôt le rappel du décalogue. S'il en est ainsi, M. Kuenen est bien obligé d'admettre que le second titre n'a rien que de naturel, que l'auteur a pu juger opportun de faire précéder le discours du chapitre V d'une nouvelle inscription.

1) *Der Hexateuch*, p. 113.

Digitized by Google

Mais M. van Hoonacker et M. Kuenen oublient qu'au chapitre v même l'auteur s'est chargé de ce soin en mettant l'annonce de la législation dans la bouche de Moïse lui-même. Le second titre était donc, en soi, inutile. Il ne fallait pas interrompre aussi longuement le discours. Non point, dit M. van Hoonacker; cette interruption était imposée à l'auteur par l'idée qu'il a eue de raconter au chap. IV, 41-43 la désignation par Moïse de trois villes de refuge à l'est du Jourdain. Si elle est authentique, cette notice explique pourquoi l'auteur n'a pas pu se contenter de mettre l'annonce de la législation dans la bouche de Moïse, comme il le fait aux chapitres V, 1 ; VI, 1 ; XII, 1. Il fallait faire reprendre le discours ; dès lors, il n'y avait rien que de très naturel à annoncer ce discours lui-même. Fort bien; mais VI, 1 ; XII, 1 ne sont pas de la même nature que V, 1. Le discours n'y fait que continuer, sans la moindre interruption, tandis qu'au chapitre V, 1 il ne reprend qu'après que le fil a été relevé et la reprise faite: « Et Moïse appela tout Israël et leur dit ». Voilà bien l'annonce du discours, avant le discours lui-même.

De plus, l'authenticité de la notice relative aux villes de refuge (IV, 41-43) est-elle hors de doute? On comprendrait que cette donnée eût été englobée dans le discours historique, mais elle en est séparée par une longue parénèse. On l'a donc considérée comme une intercalation postérieure, et M. van Hoonacker dit lui-même: « Sans doute, au premier moment on est tout surpris de voir ce petit bout de récit qui vient prendre place entre les deux discours. » Il y tient toutefois à cause du chapitre XIX, où il n'est question que de trois villes de refuge à instituer à l'ouest du Jourdain. Ces deux textes correspondent l'un à l'autre. Il n'en est pas moins étrange que la notice en question ait été aussi maladroitement intercalée au lieu d'avoir trouvé place dans le discours historique, où Moïse rappelle précisément des faits intéressants qui se sont passés pendant la migration. C'est que, dit M. van Hoonacker, cette donnée est originale et ne se trouvait pas dans les récits déjà existants ; par conséquent, elle ne pouvait pas figurer dans le discours des trois premiers chapitres, qui ne fait que rappeler plus ou moins sommairement

Digitized by Google

des événements supposés connus. Singulier raisonnement! Voyez-vous cet auteur qui se serait interdit d'admettre dans sa revue de la migration des faits qui ne figuraient pas dans les quatre premiers livres? Mais la revue contient précisément une série de données originales [1], au point qu'on a pu croire qu'elle représente une forme plus ancienne de la tradition [2]. Au reste, d'où M. Hoonacker sait-il que le fait en question ne se trouvait pas dans les récits déjà existants, dont nous ne possédons que des fragments, mais que l'auteur pouvait bien connaître encore dans leur intégrité? Ou bien l'auteur aurait-il simplement inventé?

M. van Hoonacker n'a donc pas réussi à légitimer la place qu'occupe dans notre texte la donnée relative aux villes de refuge. On ne peut pas s'en servir comme d'un argument en faveur de l'unité d'origine de l'introduction deutéronomique et de la collection de lois. Si elle était de la même main que la loi sur les villes de refuge du chapitre XIX, il serait étrange que l'auteur, qui prévoit l'augmentation du nombre de ces villes jusqu'à six, n'eût pas fait mention des trois qui existaient déjà à l'est du Jourdain et dont il a raconté la désignation quinze chapitres plus haut. La loi deutéronomique ne tient pas compte des villes de refuge transjordaniennes; elle ne les connaît pas; IV, 41-43, ne s'accorde même pas avec XIX, 8,9 [3]. Il est probable que la notice du chapitre IV a été intercalée pour mettre la prescription deutéronomique plus ou moins d'accord avec la législation des Nombres. Dans cette hypothèse, le parallélisme de IV, 41, 42, avec XIX, 2, 4, 6, 7, n'a rien d'étonnant, mais le chapitre XIX ne présuppose pas nécessairement l'existence de la donnée du chapitre IV, 41-43 [4].

Si donc le discours de Moïse n'a pas été primitivement inter-

1) V. Dillmann, *Num.-Jos.*, p. 610.

2) Steinthal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, vol. XII, 1880, p. 253-289.

3) V. Wellhausen, *l. c.*, p. 460.

4) M. Meyer attribue le fragment au Code sacerdotal, v. Z. A. W., 1881 *kritik der Berichte über die Eroberung Palestinas.*

Digitized by Google

rompu par le petit fragment en question, il n'y avait pas lieu de le faire reprendre, ni d'en annoncer la reprise, non pas une fois, mais trois fois de suite, et d'une manière aussi verbeuse, que M. van Hoonacker explique par la manie des répétitions emphatiques chères à l'auteur. Ici, nous recueillons en passant l'aveu précieux que le Deutéronome ne fut pas composé d'un trait, mais à diverses reprises, ce qui expliquerait certaines de ces répétitions emphatiques. Le livre porte donc bien la trace de différentes solutions de continuité. Est-ce négligence de la part de l'auteur? N'est-ce pas plutôt la marque de l'intervention de plusieurs mains dans la rédaction du livre?

Il est clair que l'amour des répétitions et de l'emphase ne suffit pas pour expliquer la présence du deuxième titre (IV, 44-49). Ou bien, il est authentique et de la main de l'auteur du code, mais alors cet auteur n'est pas celui-là même qui a rédigé les quatre chapitres d'introduction; car l'introduction rend ce titre inutile. Le sous-titre IV, 45-49 provient, s'il est authentique, de quelqu'un qui ne connaissait pas l'introduction : les quatre, resp. les trois premiers chapitres sont donc postérieurs et d'une autre main. Si l'auteur lui-même du code les avait ajoutés postérieurement, il n'aurait pas maintenu un titre aussi circonstancié. L'authenticité du second titre emporte l'inauthenticité de l'introduction[1].

Ou bien le second titre en bloc est inauthentique et a été ajouté par le rédacteur de l'introduction. C'est l'opinion de M. Dillmann[2]. Cependant, peut-on mettre sur le dos d'un rédacteur une maladresse tellement insigne qu'on se refuse à l'admettre de la part de l'auteur, supposé unique, de l'introduction et du code? Pourquoi le rédacteur, dit M. van Hoonacker, aurait-il jugé opportun de résumer ici les indications topographiques et autres déjà amplement données aux chapitres II et III? Cependant, le fait s'explique, si l'on admet qu'entre l'introduction historique (chap. I-III) et la collection de lois (chap. V et s.), déjà rattachées l'une à l'autre, une main étrangère, dans un stade ultérieur de la rédac-

1) Cf. Kuenen, *l. c.*, p. 112-113.
2) *L. c.*, p. 261.

Digitized by Google

tion du Deutéronome, a inséré une nouvelle pièce, le chapitre IV, 1-40, rejetant ainsi III, 29, à une grande distance de V, 1.

On s'explique qu'arrivant alors à la promulgation de la loi, l'interpolateur ait voulu reprendre le fil déjà bien ténu qu'il avait brisé par son intercalation : de là le titre circonstancié, dans lequel sont reprises et résumées les données des trois premiers chapitres. Or, nous avons vu précédemment que le chapitre IV n'a fait corps primitivement ni avec les chapitres I-III, ni avec la collection de lois (V et s.). Ce qui paraît certain, c'est que le second titre a été rédigé par quelqu'un qui connaissait les trois premiers chapitres[1]. Il n'est pas authentique, précisément parce qu'il les présuppose tout à la fois et qu'il n'a pas de raison d'être venant à leur suite, et nous nous retrouvons ici d'accord avec M. Dillmann pour y voir le produit d'une phase postérieure de la rédaction du Deutéronome.

3. Le chapitre IV, y compris le deuxième titre, étant définitivement écarté du débat, il ne se trouve plus en présence que la revue de la migration et la collection des lois deutéronomiques, qui, à un moment donné, lui faisait suite immédiatement. Si le chapitre IV est une interpolation postérieure, la collection de lois a-t-elle eu du moins pour cadre, dès l'origine, la revue de la migration?

Il est beaucoup plus facile de démontrer l'inauthenticité de l'introduction deutéronomique considérée comme une seule pièce, œuvre d'une seule main, qu'en en détachant le chapitre IV, dont le caractère secondaire est frappant.

L'argument tiré de l'analogie de style dans la revue et le code en faveur de l'unité d'origine de ces deux pièces n'est pas probant. Reportons-nous aux listes très suffisantes de M. Kuenen[2]. Des soixante termes deutéronomiques contenus dans les listes du § 7, notes 4 et 16, quinze seulement se retrouvent dans les trois premiers chapitres. Cela n'est pas énorme. Il faudrait qu'ils fussent bien caractéristiques pour servir d'argument solide en faveur de

1) V. Dillmann, *l. c.*, p. 261.
2) L. c.

Digitized by Google

l'identité d'origine. La tournure la plus frappante est l'emploi d'Élohim avec pronom suffixe et précédé de Jahveh. Elle se trouve, d'après Colenso, trois cent sept fois dans tout le Deutéronome; vingt-cinq fois, si j'ai bien compté, dans les trois premiers chapitres. Mais ce qui enlève à cette coïncidence toute sa valeur, c'est que d'abord cette tournure, tout en n'étant nulle part ailleurs aussi fréquente, se retrouve presque par toute la littérature juive; c'est, ensuite, qu'elle est répandue précisément dans toutes les parties du Deutéronome sans distinction, dans la collection de lois, dans le chapitre IV (dix-huit fois), dont nous avons démontré l'inauthenticité, dans les parties récentes et les parties les plus anciennes du chapitre XXVIII, etc. Les autres termes (N^os^ 19, 20, 23, 27, 32, 35, 38, 46, 49, 51, 54, 57, 59, 60 des listes de M. Kuenen) ne sont guère caractéristiques ni originaux, comme on peut s'en assurer en jetant un coup d'œil dans la concordance. Leur emploi n'en contribue pas moins à donner à tous les fragments deutéronomiques, y compris les trois premiers chapitres, un certain air de parenté; mais on ne saurait conclure de là, de prime abord, à l'identité d'origine. Le style des auteurs qui ont apporté successivement leur contribution à la rédaction du Deutéronome a dû prendre par la force même des choses une teinte assez uniforme; aussi, M. Kuenen a-t-il raison de dire qu'il ne faut pas s'exagérer la force de l'argument tiré de la ressemblance du style des trois premiers chapitres avec celui de la collection de lois [1].

Dans l'hypothèse de leur disjonction, je n'insisterai pas sur les hithpaël du chapitre II, 5, 9, 19, 24. L'emploi du substantif ירשה, II, 5,9 *bis*, 12, 19 *bis*, est cependant, quoi qu'en dise M. van Hoonacker, remarquable. Il ne reparaît pas ailleurs dans le Deutéronome; son synonyme נחלה, par contre, qui ne se trouve pas dans les trois premiers chapitres, est usité dans le reste du livre. Le fait est d'autant plus curieux que le verbe ירשׁ paraît tant dans la revue que dans tout le reste du livre. Cela pourrait être un indice.

On a remarqué encore que, dans la revue, le terme d'Émorites

1) *L. c.*, p. 117.

Digitized by Google

est employé dans une acception plus vaste que dans le corps du livre (*c.* I, 7, 19, 20, 27, 44 ; III, 9 avec VII, 1 ; XX, 17), et M. van Hoonacker prétend à tort que l'acception restreinte se trouve aussi I, 4 ; III, 2,8.

On ne peut pas faire grand fonds sur la contradiction apparente entre II, 29 et XXIII, 4-7, l'intégrité du texte n'étant pas au-dessus de tout soupçon dans le second de ces passages. On peut soutenir aussi avec M. van Hoonacker que le reproche d'avoir refusé le pain et l'eau aux Israélites se rapporte aux Ammonites seuls, et celui d'avoir soudoyé Biléam aux Moabites ; cependant, dans l'hypothèse de l'identité d'auteur, il serait singulier que ni l'un ni l'autre de ces deux faits, importants pour la législation, n'ait trouvé place dans l'introduction historique.

On a mis encore un autre argument en avant. A deux reprises il est question dans la revue de la condamnation et de la disparition de la génération qui fut rebelle à Qadès-Barnéa (I, 34 et s. ; II, 14 et s.) Or, au chapitre V, 2, Moïse dit : « Jahveh, notre Dieu, a conclu avec nous une alliance au Horeb. Ce n'est pas avec nos pères que Jahveh a contracté cette alliance, mais avec nous-mêmes, qui sommes ici aujourd'hui, nous tous vivants. » On a conclu de là que l'auteur du code ne tient pas compte de la disparition de la génération rebelle, qu'il y a contradiction entre les deux textes, que, par conséquent, ils sont de deux mains différentes. On peut concéder néanmoins à M. van Hoonacker que l'auteur du chapitre V, 2 et s. a voulu se mettre au point de vue de la solidarité et de la continuité de la nation, que la contradiction est plus apparente que réelle, qu'il n'est pas même exact de dire avec M. Kuenen[1] que l'auteur des trois premiers chapitres, contrairement à celui de *Deut.*, V, tend à distinguer les deux générations que le second identifie, car l'auteur de la revue se place lui-même à plusieurs reprises au point de vue de l'unité de la nation (I, 6, 9, 19, 20, 22, 26, 46) ; si beaucoup d'individus, si toute la génération des hommes de guerre rebelles a disparu, la nation est toujours là. Tout cela me paraît exact. Néanmoins il y a au chapitre V, 3, dans

1) L. c., p. 117.

Digitized by Google

les mots, quelque chose qui choque. A quarante ans de distance, après tant d'événements malheureux, après la disparition de toute la génération des hommes de guerre sortis d'Égypte, je ne comprends pas que Moïse, considérant la nation en bloc, dans son ensemble, constate non seulement que Dieu a conclu l'alliance du Horeb, non avec les ancêtres, mais avec le peuple présent en ce jour dans le pays de Moab, « avec nous qui sommes ici aujourd'hui », mais qu'il insiste et ajoute : « nous tous vivants ». Sans y prendre suffisamment garde, j'avais cité ce verset — M. van Hoonacker est bien aimable de le relever, ainsi que la faute d'impression *vos* pères au lieu de *nos* pères — d'après la traduction de M. Reuss : « Ce n'est pas avec nos pères que l'Éternel a fait ce pacte, mais avec nous-mêmes qui sommes tous *encore* vivants aujourd'hui[1]. » Il y a un mot de trop, et pourtant c'est bien le sens. C'est avec la nation sortie d'Égypte que l'alliance du Horeb a été conclue, et les individus dont cette nation se compose — « nous tous » — sont présents et vivants le jour où Moïse entreprend de leur communiquer la loi que Dieu lui a révélée à lui seul. M. Dillmann aussi est dans l'embarras et fait intervenir gratuitement le rédacteur pour éliminer le passage gênant[2]. Il y a là quelque chose qui cloche et n'est pas en situation. Je doute que celui qui a écrit II, 14 et s. ait aussi écrit V, 3. Mais ici, tout à coup la question change de face. Si, faisant abstraction de *Deut.*, I-III et du second titre IV, 44-49, nous nous trouvons (*Deut.* V, 1 et s.) comme M. Wellhausen le soupçonne, non pas dans le pays de Moab, quarante ans après la sortie d'Égypte, mais encore au Horeb, il n'est, dans la manière dont Moïse s'exprime, rien que de naturel. Du même coup disparaîtrait cette conception absurde, résultant uniquement de la combinaison de la revue avec le code, d'après laquelle Moïse aurait attendu trente-huit ans avant de promulguer la loi que Dieu, en sus des dix commandements, lui avait révélée au Horeb.

On remarquera encore que, dans les textes législatifs propre-

1) *L. c.*, 287.
2) *L. c.*, p. 265, 230.

Digitized by Google

ment dit il n'y a rien qui nous reporte nécessairement et d'une manière certaine au pays de Moab. Au chapitre v, 5, le terme de « en ce temps-là » reporte le lecteur à une époque déjà éloignée, mais ce verset est interpolé et en contradiction avec celui qui le précède. Les versets XII, 8-10 présupposent, il est vrai, que le peuple est à la veille de passer le Jourdain, mais on sait de quel amalgame se compose ce chapitre; les versets XXIII, 5-6, font allusion à des événements qui se sont passés après la législation du Horeb, mais leur authenticité est fortement mise en doute; au chapitre XXIV, 8-9, il est question de la lèpre de Miriam, mais ce passage est isolé au milieu d'un contexte tout à fait étranger; il en est de même de XXV, 17-19, et XVIII, 16-20 ne suppose pas nécessairement un long intervalle de temps entre la théophanie du Horeb et la promulgation de la loi deutéronomique. Nulle part ailleurs, ni dans les en-tête, ni dans le corps des chapitres législatifs il n'est fait allusion soit au séjour dans les plaines de Moab, soit à des événements postérieurs à la révélation du Horeb, tandis que dans les parénèses, que nous tenons pour postérieures à la revue, les allusions de ce genre abondent (IV, 3; VIII, 2, 4; IX, 1; IX, 7, et s.; XI, 5 et 6). Les fragments si étranges des chapitres XXVI, 16-19; XXVII, 9-10; XXIX, 9-14 (les versets 15-28 mal rattachés à ce qui précède par un כי très difficile à expliquer, sont sans doute un développement d'une époque postérieure) nous ramènent, comme on l'a déjà dit, bien plutôt au Sinaï. Il résulterait de là qu'à un certain stade de son développement la collection de lois non seulement ne comprenait pas les fragments parénétiques, mais encore n'était pas encadrée par la revue de la migration. Et la revue de la migration, quant à l'époque, vient se placer entre la collection de lois dans cette phase de sa composition et les fragments parénétiques. Cela ne signifie nullement qu'après l'adjonction de la revue la collection de lois soit restée absolument stationnaire. Elle a continué de croître par des adjonctions, des interpolations, des remaniements successifs, parfois, comme nous l'avons vu plus haut, en accord avec la nouvelle détermination de la situation historique. Ce sont des rapports d'une complexité extrême. Rien, du reste, ne démontre mieux la for-

Digitized by Google

mation du Deutéronome par retouches, remaniements, interpolations, additions successives que le désordre même de la collections de lois et l'analyse des chapitres XXVIII-XXX. Mais déjà nous sortons de la question spéciale qui fait l'objet de ce chapitre. Nous avons à rechercher maintenant quelles sont les sources de la revue de migration et s'il y a moyen de déterminer approximativement l'époque de sa rédaction.

L. HORST.

(*A suivre*)

Digitized by Google

GLANURES PAIENNES DANS L'ISLAM

Déjà, plus d'une fois, nous avons exposé dans cette *Revue*, d'une façon détaillée et avec preuves à l'appui, qu'il y a spécialement deux domaines dans lesquels se sont conservés chez les peuples mohamétans, à l'état de manifestations populaires, non officielles, de la vie religieuse, des résidus plus ou moins altérés et des survivances d'anciennes conceptions et d'anciennes pratiques païennes: d'une part, dans le culte des saints, d'autre part, dans le culte des morts. Pour donner une vue d'ensemble et pour offrir une appréciation historique de la valeur de ces résidus laissés par le paganisme dans la civilisation et la religion islamiques, dans ce double domaine, il faudrait disposer de matériaux plus nombreux provenant de toutes les parties du monde mohamétan. Constatons néanmoins que les dernières années ont apporté de divers côtés des contributions fort satisfaisantes à la connaissance plus approfondie de ce chapitre de l'histoire religieuse. De tout premier ordre notamment sont celles que M. Alfred von Kremer, le maître regretté de l'histoire de la civilisation mohamétane, a réunies dans la dernière partie, posthume, de son dernier ouvrage: *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*[1].

Il va de soi qu'en pareille matière le progrès résulte avant tout d'un examen attentif et d'une appréciation judicieuse des mœurs et des coutumes *locales*. En cet ordre d'études, nous nous empressons de signaler les matériaux d'une réelle valeur contenus dans un ouvrage tout à fait récent et des plus nourris qu'a fait paraître le savant homme d'État égyptien, 'Alî Bâschâ Mubârak, à l'effet de donner à ses contemporains du XIX^e^ siècle une mono-

1) P. III et IV, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe d. k. Akademie der Wissenschaften in Wien* (t. CXX, Vienne, 1890). Les deux premières parties ont paru dans le même tome en 1889.

Digitized by Google

graphie sur l'Égypte, analogue à celle que Al-Makrîzî composa au XV^e^ siècle pour les hommes de son temps. Cet ouvrage[1], dont les diverses parties provoqueront sans doute des jugements différents, occupera certainement à bien des reprises l'attention des savants qui s'intéressent d'une façon spéciale à l'Égypte. Nous en avons donné ailleurs un compte rendu détaillé[2]. Ici nous ne voulons y relever qu'un trait particulier. Dans les parties VII à XVII, qui forment à peu près la moitié de l'ouvrage, l'auteur présente selon l'ordre alphabétique une description topographique et historique des principales localités de l'Égypte — à l'exclusion du Caire, auquel sont consacrées les premières parties. Il y joint les biographies des hommes les plus marquants, originaires de la localité ou s'y rattachant par un lien quelconque. Il décrit avec soin les coutumes populaires locales. L'étude du culte des saints profitera beaucoup de son œuvre, car, pour chaque endroit, il signale les tombeaux sacrés et mentionne avec détail les fêtes populaires qui s'y rattachent et les jours de fête commémorative (*môlid*) qui s'y rapportent. Jamais encore, depuis le grand Livre du pèlerinage de ʿAbd al-Ġanî al Nâbulusî, nous n'avons disposé d'une collection aussi abondante de renseignements sur le culte des saints dans une province déterminée de l'Islam. Quelques exemples, recueillis au cours de la lecture de l'ouvrage, permettront aux habitués de cette *Revue* de se faire une idée des précieux matériaux qu'il fournit à l'étude des survivances païennes dans l'Islam.

Voici d'abord, en ce qui concerne le culte des morts, une coutume funéraire du lieu appelé Nuchejla (département de Syût, district d'Abû Tîg, sur la rive occidentale du Nil), où l'on rencontre encore d'autres usages antiques inconnus au reste du monde islamique. « Lorsqu'il y meurt un homme des classes supérieures, on ensevelit avec son cadavre une cruche à eau, une tasse, une chibouque à bout d'ambre, une blague à tabac, un service à café

1) *Al-Chiṭaṭ al-tauffîkijja al-gedîda*, 20 parties, in-4°, Boulâḳ, 1306 (1889). Voir dans la *Orientalische Bibliographie* d'August Müller (III, p. 49, n° 1036) le sommaire général.

2) Voir *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1890, p. 347-52.

Digitized by Google

complet, ainsi que les meilleurs de ses vêtements. On détruit tous les objets dont il avait l'habitude d'user de son vivant. Dans le cortége funèbre, son cheval, couvert de boue, suit immédiatement le cercueil » (XVII, p. 6). Nous retrouvons donc ici l'usage commun à un si grand nombre de peuples dans l'antiquité, et qui existe encore chez les peuples non civilisés de nos jours, consistant à fournir au défunt les moyens de se procurer dans la tombe les satisfactions auxquelles il était accoutumé durant sa vie[1]. On voit en outre que cet antique usage, complètement étranger aux mœurs de l'Islam, a non seulement passé de l'antiquité aux temps modernes, mais encore y a pris une nouvelle extension en s'appliquant à des besoins d'origine plus moderne, tels que ceux du tabac ou du café.

Les morts viennent aussi chercher eux-mêmes la nourriture que les pieux survivants leur destinent. Dans la région de Tell el-'Amârna, s'élève, tout près du Nil, le *Gebel el-Shejch Sa'îd* qui renferme, outre plusieurs carrières, le *mukâm* ou lieu sacré d'un saint Sa'îd. Celui-ci doit être rangé sans doute parmi les *sancti ignoti* qui, en Égypte comme ailleurs, peuplent en grand nombre le panthéon mohamétan. Son mukâm est évidemment un ancien sanctuaire auquel les mohamétans ont donné un nouveau titulaire. Les bateliers du Nil, lorsqu'ils passent devant cet endroit, ont l'habitude de jeter des miettes de pain dans le fleuve et ils sont convaincus que les oiseaux qui viennent picorer ces miettes les portent au mukâm, où elles sont conservées pour être utilisées plus tard. D'après eux, en effet, l'oiseau n'est rien moins que l'âme même du sheickh Sa'îd (X, p. 43)[2].

Dans l'ancien paganisme arabe, il était d'usage, en certaines circonstances, de consacrer, en sacrifice votif ou d'actions de grâce, des chameaux que l'on exemptait dès lors de toute espèce de service quotidien. Il était défendu de les charger, de les monter, de les traire, de leur couper le poil, etc. Ces chameaux votifs étaient

1) Cfr. aussi von Kremer, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* (III et IV, p. 58).

2) Cfr. *Revue de l'Histoire des Religions*, II, p. 274.

Digitized by Google

appelés *Sâ'iba*, c'est-à-dire laissés en liberté. Dans le *Coran*, Mohammed défendit le maintien de cette pratique religieuse païenne[1]. Elle ne s'en est pas moins conservée dans le culte des saints de l'Égypte mohamétane. En parlant du lieu appelé Tafihnat al-'Azb, dans le département de Garbijja, district de Zifka, 'Alî Bâschâ Mubârak mentionne, à côté d'une vieille mosquée attribuée à l'époque des « compagnons », une autre plus petite dans laquelle se trouve le tombeau d'un saint nommé Dâwûd al-'Azb († 668), un prétendu descendant de Mohammed ibn al-Ḥanaffijja. Les habitants de la région tiennent ce saint en grand honneur. L'histoire de sa vie s'est enrichie de nombreux récits de miracles et l'on fête sa mémoire dans un môlid annuel. « Parmi les coutumes de cette région, il y a celle de consacrer au saint des buffles mâles qu'on laisse aller en liberté et auxquels on permet de manger impunément les semailles, sans que personne ose les en empêcher, tout comme aux sawâ'ib[2] des Arabes antérieurs à Mohammed (*Coran*, sur. v, 102). Celui qui a consacré ces animaux de la sorte ne peut les abattre que lorsqu'il est à même de donner un grand banquet ou une soirée dite *dhikr*. Il en est de même des sacrifices votifs en l'honneur de Sejjidî Aḥmed al-Bedawî[3] dans la plupart des régions de l'Égypte. On coupe la pointe de la queue à ces animaux, afin qu'on puisse les reconnaître comme animaux consacrés[4] et que personne ne les moleste. Ils peuvent faire ainsi beaucoup de mal aux semailles, et les hommes mêmes craignent d'être attaqués par eux. Si quelqu'un les voit sur son champ, il n'a pas le droit de les chasser; il arrive même qu'ils renversent avec leurs cornes des hommes et des bêtes qu'ils rencontrent sur leur chemin » (X, p. 309).

IGN. GOLDZIHER.

1) Sprenger, *Leben und Lehre des Mohammad*, II, p. 476. — Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthumes*, p. iii.

2) Dans le texte il y a, à tort : *sawâ'im*.

3) Cfr. dans cette *Revue*, *l. c.*, p. 303 et suiv., et nos *Muhammedanische Studien*, II, p. 338-342.

4) On rapporte, au sujet des chameaux consacrés chez les anciens Arabes, qu'on leur fendait les oreilles : *Ibn Hishâm*, éd. Wüstenfeld, p. 58, 1.

Digitized by Google

ORYX ET LES ÉTOILES FILANTES[1]

UNE ANCIENNE RELATION ÉGYPTIENNE SUR UNE PLUIE STATIONNAIRE D'ÉTOILES FILANTES TOMBANT DU CAPRICORNE AU TEMPS DU LEVER DE SIRIUS

Etablir un rapport entre les observations astronomiques et les fables mythiques des peuples anciens, pourrait paraître téméraire à bien des gens. Cependant, si l'on tient compte de ceci, que les peuples anciens aimaient à voir, dans les événements se déroulant dans la nature, la manière d'agir des êtres animés, il ne faut pas trop s'étonner qu'on retrouve, de temps à autre, au ciel étoilé, sous la forme plus ou moins voilée de la fable, l'observation de faits caractéristiques. C'est ainsi que les Égyptiens, qui se représentaient de préférence les constellations sous forme d'animaux, ont déterminé, sous le rapport du temps et du lieu, et cela dans une merveilleuse relation sur un prétendu animal, un des phénomènes célestes les plus attrayants.

Cette relation se trouve dans Élien, *Hist. anim.*, lib. VII, cap. VIII : « Les Égyptiens me racontent que Ὄρυξ (Oryx) remarque le premier le lever de Sirius et le témoigne en éternuant. » Damascius, dans Photin, donne une relation semblable.

Il y avait donc, selon les Égyptiens, un animal ὄρυξ qui saluait le lever de Sirius en éternuant. Que les anciens aient considéré comme une chose très importante, comme un présage de bonheur, un éternument occasionné par tel ou tel motif, c'est ce

1) Nous présentons ici à nos lecteurs la traduction française d'un article qui a paru en allemand dans une revue d'astronomie de Cologne et qui offre un certain intérêt au point de vue de nos études. (*Wochenschrift fur Astronomie, Meteorologie und Geographie*, redigiert von Dr H. J. Klein, 1890, n° 24.)

Digitized by Google

que prouvent de nombreux passages, par exemple : Hom., *Od.*, P, 544; Xén., *Anab.*, lib. III, cap. II. Nous rencontrons un rapport plus détaillé dans Pline, *Nat. hist.*, lib. II, cap. XL : « *Oryx* est la dénomination égyptienne d'un animal qui, d'après la tradition de ce peuple, se trouve vis-à-vis de Sirius à son lever, le contemple et paraît l'adorer en se mouchant. » Si l'on prend le mot *fera* (animal) à la lettre, et qu'on se figure un véritable animal, les paroles de Pline sont singulières, inintelligibles; elles cessent d'être obscures, si l'on considère *fera* comme la désignation figurée d'une constellation. Du reste, s'il s'agissait d'un véritable animal, Pline ne dirait pas : *être*, se *trouver* vis-à-vis (contra *stare*), mais bien : *se mettre* vis-à-vis. Le mot *contueri*, « contempler », « considérer », appuie aussi notre interprétation : Hes., O., 609, 610.

« Quand Orion et Sirius entrent au milieu du ciel, et que l'Aurore aux doigts de rose regarde l'Arcturus. »

Ce mot *contueri* a la même signification astronomique que ἰδεῖν, qui se dit de l'Aurore et d'Arcturus également à l'horizon; qu'Arcturus soit à l'horizon, c'est ce qui résulte de l'indication de la position simultanée pour Orion et Sirius. Le passage de Pline que nous venons de citer : « Oryx regarde le lever de Sirius » signifie que cette constellation est à la même hauteur que Sirius à son lever, par conséquent également à l'horizon. Il ne reste plus qu'à examiner le mot de *sternuere*, éternuer, se moucher; en allemand, *niesen*, *sich schneuzen*. Il faut d'abord remarquer que le grec πτάρειν (éternuer), l'allemand *sich schneuzen* se disent aussi, outre la signification d'éternuer, d'une lampe, comme le latin *sternuere* s'emploie aussi d'une lampe qui pétille. De même μύκης (mouchure) : en allemand, *Schnuppe* am Lampendocht; en français, lumignon, moucheron, mouchures de chandelle, dérive de (ἀπο-)μύττεσθαι, niesen, sich schneuzen. *Schnuppe* n'est qu'une forme dialectale (bas-allemand) de *Schnupfen*, rhume de cerveau. Dans *Sternschnuppe*, étoile filante, nous retrouvons le même mot de *Schnuppe* : le fait que *Schnuppe* est uni au mot *Stern*, « étoile », indique assez que *Schnuppe* ne signifie pas, comme d'ordinaire, lumignon, mou-

Digitized by Google

chures de chandelle, mais bien une *Schnuppe* qui consiste en une étoile. L'image est parfaite, les étoiles filantes étant comparées à des moucherons, des mouchures de chandelle qui partent, en nombre plus ou moins grand, d'un point commun de radiation pour s'éteindre bientôt. Nul doute que la même figure métaphorique ne se retrouve dans *sternuere*, ou plutôt dans le mot égyptien que Pline traduit par *sternuere*. Cette métaphore se rencontre dans l'emploi du mot allemand *sich schneuzen*, « se moucher ». Nous lisons dans Humboldt, *Kosmos*, 393: « Nach der rohen Volksphysik *schneuzen* und putzen sich die Himmelslichter », « d'après la grossière physique du peuple, les étoiles *se mouchent* (filent) ».

Sanders offre d'autres exemples de l'expression encore usitée au Rhin moyen: « der Stern *schneutz* sich ». Mon collègue, M. le professeur Lebierre, me communique qu'en wallon on dit également « lu steule su moke », témoin ce passage de *La Semaine* (numéro du 9 août 1890), journal publié à Malmedy :

> L'dixhe d'août et les nutes d'après
> Les steules su moket.
>
> (Le dix août et les nuits d'après, les étoiles se mouchent.)

La relation concernant un certain animal *oryx*, présentée sous une figure métaphorique, signifie donc qu'au temps du lever de Sirius pour l'Égypte avait lieu une pluie stationnaire d'étoiles filantes tombant d'une constellation nommée Oryx. Il est étonnant que le véritable sens, comme le prouve le contexte, ait échappé à Pline, d'autant plus qu'il donne exactement les détails qui lui ont été rapportés, et cite tous les faits qui auraient pu le conduire à l'explication de cette fable singulière, explication en quelque sorte amenée par certains mots significatifs de la relation. Ceci s'explique un peu si l'on considère que Pline, malgré sa manière détaillée de rendre les choses et la fidélité de ses récits, trahit dans plusieurs endroits de son ouvrage un manque absolu de science approfondie. Il nous donne, par exemple, une description exacte du gnou, et termine par l'affirmation absurde

Digitized by Google

que le regard de cet animal tue l'homme. Il ne faut pas beaucoup de sagacité pour reconnaître là une représentation énergique, imaginée par l'esprit populaire, du singulier regard de cet animal que le grec appelait d'une manière caractéristique κατωβλέπας, der *Bodengucker*, « qui regarde le sol ». La fable a été tout simplement inventée pour peindre ce regard comme toujours tourné vers le sol et ne rencontrant, par conséquent, jamais l'œil de l'homme. Dans ce cas aussi, les paroles de Pline, lib. VIII, cap. XXXII : « Id (caput catoblepæ) dejectum semper in terram : alias internecio humani generis, omnibus qui oculos ejus videre confestim exspirantibus » sont telles, que l'originalité de ce trait d'esprit populaire n'est pas trop cachée. Il en résulte que Pline a servilement puisé à une source plus ancienne sans savoir tirer du choix des mots des conséquences qui nous paraissent assez naturelles.

Si Pline, toutefois, n'a pas saisi la véritable signification de la fable d'Oryx, sa relation détaillée n'en est pas moins importante. Nous en tirons les conséquences suivantes pour l'indication précise du point de radiation et le temps de la pluie stationnaire d'étoiles filantes :

L'indication du point de radiation coïncide avec l'indication de la constellation représentée par les Égyptiens sous la forme de l'animal oryx. Il est hors de doute qu'oryx est une espèce d'antilope ou désigne, comme idée collective, tout un genre de cette famille. Cuvier prouve, dans son *Excursus IV* sur Pline (éd. Lemaire, lib. VIII, cap. XXXI) que les traits caractéristiques mentionnés par les anciens s'appliquent à l'espèce d'antilope nommée aujourd'hui *Antilope Oryx*. Pline, lib. VIII, cap. LXXIX, range parmi les *capræ* les chevreuils, les chamois, les bouquetins ou boucs sauvages, puis les antilopes-oryx ; il ajoute que les premiers étaient envoyés par les Alpes, et que les secondes venaient des pays transmarins, c'est-à-dire d'Afrique et d'Asie. Je rapporte ce témoignage de l'antiquité pour montrer qu'on est parfaitement dans son droit en voyant dans le grec αἰγοκέρως, « bouquetin », en même temps désignation de la constellation du Capricorne, une traduction du mot égyptien *oryx*, mot sous lequel

Digitized by Google

nous comprenons, outre l'espèce d'antilope bien connue, la constellation du Capricorne. Cette supposition est d'autant plus probable que chez les Hindous aussi la même constellation porte le nom d'une espèce d'antilope indienne, à savoir de l'argali femelle (*Cervicapra bezoartica*; voir Brehm, *Illust. Tierleben*, p. 608). Abstraction faite des causes qui sont renfermées dans le nom même, on trouve dans le passage de Pline, pour l'indication de la constellation d'Oryx, deux raisons, grâce auxquelles la situation de cette constellation est déterminée. Nous avons déjà montré que la constellation d'Oryx est à l'horizon en même temps que le lever de Sirius; elle est, en outre, en face du lever de Sirius. Quand on dit de deux étoiles ou de deux constellations qu'elles sont vis-à-vis l'une de l'autre, on comprend tacitement comme ligne fixe, de laquelle les deux étoiles sont également distantes, mais en sens opposé, le méridien; cette ligne divise l'arc diurne de chaque étoile en deux parties de grandeur égale, mais différant d'une manière caractéristique; en une première partie dans laquelle l'étoile se meut en ligne ascendante, et en une seconde partie dans laquelle l'étoile se meut en ligne descendante. « Être en face » signifie simplement que les deux étoiles se trouvent dans des cercles verticaux qui sont à égale distance du méridien, mais en sens opposé, de manière que si l'azimut d'une étoile est $= A$, l'azimut de l'autre est $= -A$. Grâce à cette double indication, que la constellation d'Oryx est à la même hauteur, avec azimut opposé, que le leverde Sirius, la situation d'Oryx et, par conséquent, la constellation elle-même est suffisamment déterminée. Il résulte d'abord de tout cela que Sirius et la constellation en question décrivent les mêmes cercles et ont, par conséquent, la même déclinaison. Ensuite, si t désigne l'angle horaire, indiqué en degrés, de Sirius à l'horizon, a l'ascension droite de Sirius, a_1 celle de la constellation d'Oryx, nous aurons :

$$2t = +360° - a_1 + a.$$

Pour l'année 1870, t est pour l'Égypte (30° latit. nord) $= 80° 8'$, $a = 99° 51'$; ainsi $a_1 = 299° 35'$. Les deux coordonnées équatoriales de la constellation d'Oryx (ascension droite $= 299° 35'$,

Digitized by Google

décl. = décl. de Sirius = — 16°32′) indiquent pour l'année 1870 un point situé dans le Capricorne ou tout près du côté occidental de cette constellation, selon qu'on fixe les limites de cette dernière. Par suite du changement en ascension droite et en déclinaison, d'inégale grandeur pour Sirius et le Capricorne, changement amené par la précession des équinoxes, ce point, du temps de Pline, tombait déjà au delà de 5° de plus vers le milieu de la constellation du Capricorne. Si l'on remonte plus avant, ce changement qui se produit vers le milieu continue encore, presque avec la même force, pendant quelques milliers d'années. En déterminant la constellation d'Oryx, on arrive deux fois au même résultat, et cela par des raisons qui ne sont nullement dans un rapport de cause à effet. Une telle coïncidence est un fait dont nous n'avons pas besoin d'accentuer la force démonstrative pour la justesse de l'interprétation que nous avons fournie du passage de Pline.

Relativement au temps où avait lieu la pluie d'étoiles filantes tombant du Capricorne, nous n'avons que l'indication, à la vérité fort précieuse, que c'était au lever de Sirius pour l'Égypte. Par cette indication, le jour n'est qu'approximativement déterminé; pour l'être exactement, il faudrait que l'année et le lieu (latitude géographique de ce dernier) où coïncidaient le lever de Sirius et la pluie d'étoiles filantes, fussent donnés. Il nous est donc laissé une certaine latitude qui dépend des limites fixées pour l'année et le lieu. La différence qui résulte de la latitude géographique des diverses parties de l'Égypte est sans doute assez considérable, en ce qu'elle se monte à un jour à peu près par la différence d'un degré; mais la chose se simplifie beaucoup, en ce sens que nous pouvons prendre pour base une valeur moyenne pour la latitude géographique, disons 30° de latitude nord. Pour la différence amenée par l'âge plus ou moins élevé de la relation, le temps de Pline représente l'époque la plus rapprochée; quant à l'époque la plus reculée, nous ne pouvons lui assigner de bornes certaines. Du temps de Pline, le lever de Sirius pour l'Égypte tombait (année naturelle) au 5 ou 6 juillet; environ 500 ans avant le Christ, au 1er juillet. Les pluies d'étoiles filantes, qui avaient

Digitized by Google

alors lieu aux jours que nous venons désigner, devraient tomber aujourd'hui, d'une part, du 31 juillet au 1er août, d'autre part, au 4 août. C'est dans ces jours, en ce qui regarde le temps seul, et non à la fois le point de radiation, qu'il faut chercher les pluies stationnaires d'étoiles filantes déterminées par l'observation des anciens Égyptiens.

Si, cependant, on entend par lever de Sirius le lever héliaque de cette constellation, il faudra chercher ces pluies d'étoiles filantes douze jours plus tard, par conséquent du 12 au 16 août. Cette pluie d'étoiles filantes tombant du Capricorne au temps du lever de Sirius pour l'Égypte appartient aux plus anciennes qui soient confirmées, et c'est certainement *la plus ancienne de toutes avec indication du point de radiation.* La relation égyptienne est donc très importante, et elle le serait encore plus *par la preuve de continuité* des pluies d'étoiles filantes jusqu'à nos jours.

Dr Faust.

(Traduit de l'allemand par M. J. Lebierre.)

Digitized by Google

UN OFFICE BOUDDHIQUE AU MUSÉE GUIMET

Une intéressante cérémonie, véritable document scientifique, a eu lieu le 21 février au Musée Guimet, devant environ trois cents invités.

Deux prêtres bouddhistes japonais, de la secte Sïn-gon, MM. Kô-Idzumi Riau-taï et Yoshitsura Hôgen, de passage à Paris, avaient demandé l'autorisation de se servir des objets de leur culte figurant dans les collections de cet établissement pour célébrer l'office d'actions de grâce *Hau-on-kau*, en l'honneur de Shin-ran fondateur de la secte. Leur règle impose la célébration de cet office deux fois par an, dans le premier et le onzième mois; mais il leur avait été impossible de remplir ce devoir pendant leur voyage faute des objets sacrés indispensables.

La permission, comme on peut le penser, fut accordée avec empressement.

Au fond de la salle de la bibliothèque, transformée en chapelle pour la circonstance, se dressait un autel, supportant l'image du Buddha Amida (*sk.* Amitâbha), orné de lampes, de chandeliers, de vases de fleurs, de deux portoirs à offrandes chargés de petits gâteaux de diverses couleurs faits suivant les rites, et de coupes de porcelaine en forme de fleur de lotus épanouie contenant une petite quantité de riz, trois fois lavé, cuit à l'eau et au sel.

A gauche, dans un tabernacle en laque brune, est placée l'image du grand prêtre Shïn-ran.

Devant l'autel, sur une table de laque, fume un brûle-encens. A droite et à gauche des vases de fleurs et deux petites tables supportant les plateaux à offrandes de fleurs, les encensoirs, la clochette, et les éventails de cérémonie des prêtres. Derrière chaque table se trouve le fauteuil d'un des officiants.

Digitized by Google

Le son d'une cloche placée dans une salle avoisinante annonce le commencement de la cérémonie.

Les deux prêtres pénètrent dans la salle suivis des assistants.

Ils joignent les mains et saluent neuf fois, en se prosternant le front contre terre, le Buddha Amida.

L'un d'eux frappe trois fois le bassin métallique appelé *Doo-ra*, sorte de gong, pour éveiller l'attention des êtres des trois mondes.

Puis, chacun à son tour récite deux fois, en pâli, la gâthâ suivante, pendant que l'autre offre l'encens allumé :

Sabba pâpassa akaranam
kusalassa upasampadâ
sacittapariyo dapanam
etam Buddhânâ sâsanam.

(*Traduction*). — Ne faites aucune mauvaise action ;
Accomplissez toute bonne œuvre ;
Purifiez vos pensées ;
Voilà l'enseignement des Buddhas.

Un coup frappé sur la plaque sonore métallique, Kéï, appelle de nouveau l'attention des êtres des trois mondes. La même précaution est prise avant de commencer chaque prière.

Les prières consistent en :

1° Récitation de stances sanskrites, traduites en chinois, invitant tous les Buddhas à se rendre dans l'enceinte consacrée où on leur offrira des fleurs, représentées par du papier doré découpé en forme de feuilles de figuier.

2° Lecture en sanskrit du *Sukhâvatî-Vyûha-Sûtra*, ou Sûtra d'Amitâbha, sûtra fondamental de la secte Sïn-siou.

3° Répétition, à neuf reprises, de la formule *Namou Amida Boutsou* « Adoration au Buddha Amida ».

4° Un hymne composé jadis en japonais par Shïn-ran :

« Dans l'éclat du Buddha Amida, dont les rayons pénètrent tout l'univers,

« Rayonne la lumière de la Pureté, de l'Allégresse et de la Sagesse.

Digitized by Google

« O merveilleuses vertus de cette lumière qui apporte des bienfaits aux êtres de tous les mondes ! »

5° Autre hymne du même auteur :

« Réduisez votre corps en poudre pour reconnaître les mérites du miséricordieux Tathâgata.

« Épuisez vos forces pour rendre grâce aux mérites de votre Maître et de votre grand prêtre. »

6° Une stance chinoise exprimant le vœu que les mérites qui résultent de cette cérémonie se reportent sur tous les êtres de l'univers.

L'office est terminé. Trois coups frappés sur le bassin métallique en annoncent la conclusion aux Buddhas et aux autres êtres spirituels.

Alors les deux prêtres vont offrir l'encens devant l'image de Shïn-ran et prononcent ses louanges en deux discours composés par eux pour la circonstance, dont nous devons la traduction à l'obligeance de M. Motoyosi-Saïzau.

Discours de M. Kô-Idzumi Riau-taï :

« Il est écrit dans le livre *Daï-tsi-dô-ron* que celui qui ne connaît pas la reconnaissance est au-dessous d'un animal.

« Un fils qui ne pratique pas la piété filiale n'est pas reconnaissant envers son père. Un serviteur qui ne sait pas rendre ses devoirs à son maître n'a pas de reconnaissance.

« Je suis un fils bien-aimé du Buddha, un serviteur de la très vénérable religion bouddhique. Si je ne pratiquais pas la piété filiale et l'obéissance envers mon maître, Shïn-ran Kén-sin-daï-shi, je ressemblerais à un animal et je mourrais de honte.

« Nous portons la robe des prêtres ; nous ne cultivons pas la terre comme les paysans ; nous n'élevons pas de vers à soie. Pourtant nous ne souffrons pas de la faim et nous sommes vêtus.

« Si nous jouissons de ces bienfaits, si nous pouvons parcourir l'Europe, nous le devons à notre empereur, au Buddha, à nos parents, à tout le monde. Si nous sommes heureux dans cette vie, si nous l'avons été dans nos existences antérieures, c'est

Digitized by Google

grâce au fondateur de la doctrine Sïn-siou, Shïn-ran Kén-sin-daï-shi, qui a enseigné la voie du Nirvâṇa et le moyen de guider les hommes vers la paix et le bonheur.

« Kén-sin-daï-shi a promis à tous les hommes le Nirvâṇa.

« Après nous avoir montré que nous sommes condamnés à souffrir aujourd'hui, que nous devrons souffrir demain et toujours, il nous a ouvert une porte pour échapper au mal. Il a enseigné aussi comment il faut gouverner les hommes pour qu'ils puissent vivre heureux et devenir de plus en plus intelligents et sages.

« Kén-sin-daï-shi nous a fait comprendre la conséquence de nos actions : si nous faisons le bien aujourd'hui, nous en recueillerons nécessairement le fruit demain, et il en est de même pour le mal. Il nous enseigne la fraternité et l'égalité devant la loi naturelle qui est juste pour tous. Il nous enseigne à être bons, tolérants, pleins d'amour pour tout le monde. Il nous apprend à rendre à chacun ce qui lui est dû, depuis l'empereur et les grands jusqu'au plus humble parmi le peuple. C'est ainsi que l'on apaise les contestations et les querelles, et que l'on fait régner la tranquillité parmi les hommes. Si tout le monde est en paix dans une contrée, la contrée devient riche. Si le pays est riche, les soldats sont forts, la confiance est partout, tout le monde se réjouit. Quand la satisfaction est générale la vie est sans nuages, et quand la vie est sans nuages que peut-on demander de plus?

Il y a sept cents ans que la doctrine Sïn-siou existe au Japon. Elle a enseigné aux hommes à vivre en paix et à atteindre le Nirvâṇa. Avec cette doctrine une nation ne peut pas disparaître. Sans elle, les uns dégoûtés du spectacle de la vie iraient dans les montagnes chercher au milieu de la solitude le repos et la vérité; les autres donneraient libre cours à toute la violence de leurs passions.

« Ah! rendons grâce à Kén-sin-daï-shi d'avoir enseigné sa doctrine! Nous qui devons notre subsistance à Kén-sin-daï-shi, nous sommes heureux de pouvoir, à cinq mille lieues de notre patrie, lui témoigner notre reconnaissance en célébrant cette cérémonie en son honneur.

Digitized by Google

« C'est pourquoi nous exprimons à M. Émile Guimet, qui nous a fourni le moyen d'accomplir publiquement ce devoir, et à vous, Mesdames et Messieurs, qui nous avez fait l'honneur d'assister à cette cérémonie, notre profonde gratitude dans cette vie, et l'espérance que vous goûterez avec nous le bonheur dans la vie future.

« Permettez-nous de vous faire connaître, en terminant, notre ardent désir de répandre quelques semences du bouddhisme, et le souhait que nous adressons à la France de voir bientôt éclore chez elle les germes de la Bonne Doctrine. »

Discours de M. Yoshitsura Hôgen :

« Humble prêtre de la religion du Buddha, je me tiens debout avec respect devant son image et je brûle du désir de recevoir son inspiration !

Enfant de l'Orient, venu dans cet extrême Occident qui ignore le culte du Buddha, combien je suis sensible à l'accueil bienveillant que j'y trouve ! Je m'empresse de témoigner toute ma reconnaissance et d'adresser mes remerciements aux personnes qui nous ont fait l'honneur de donner plus d'éclat par leur présence aux hommages que nous venons de rendre à Kén-sin-daï-shi.

« Nous ne dissimulons point que notre vœu le plus cher est de voir la France devenir un foyer de développement pour la doctrine bouddhique.

« Paris est un grand centre de civilisation matérielle. Nous espérons qu'il deviendra bientôt une des routes de la vérité immatérielle. Alors, grâce au Buddha, le peuple parisien goûtera un bonheur qu'il ne connaît pas encore au milieu des peines de la vie de concurrence et de lutte. Son âme aura atteint toute sa perfection.

« Le Buddha a voulu faire connaître aux hommes cette loi, que tout le mal qu'ils font leur est compté dans leurs vies suivantes. Toute douleur retombe sur celui qui l'a causée. La pratique convaincue de la doctrine bouddhique aurait donc pour effet de

Digitized by Google

mettre fin aux luttes, aux abus des passions, et aux misères qu'ils engendrent.

« Le résultat de toute bonne action est heureux, celui de toute mauvaise action est funeste. Telle est la *Loi universelle*.

« La religion bouddhique s'est donné la tâche de faire triompher le sentiment de cette vérité. Nous sommes heureux de ne pas quitter l'Europe sans avoir eu l'occasion d'y jeter, au moins une fois, quelques germes, si rares et si légers qu'ils soient, de son enseignement.

« Ne m'en veuillez pas pour le vœu étrange par lequel je termine ces mots. La meilleure expression de gratitude, dans ma pensée de bouddhiste, c'est le souhait que je vous fais à tous d'obtenir une heureuse condition dans votre vie future ! »

Cette cérémonie était empreinte d'un remarquable sentiment de grandeur et différait entièrement de celles que célébraient les bonzes annamites aux Invalides pendant l'Exposition.

L. C.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

E. Hardy, ao.Professor an der Universität Freiburg i. B. — **Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. I. — Der Buddhismus nach ælteren Pâli-werken dargestellt. Nebst einer Karte « das heilige Land des Buddhismus ».** — Münster i. W. Aschendorffsche Buchhandlung. 1890. — VIII-168 pages in-8°.

Le titre du livre de M. Hardy en indique nettement l'objet : c'est une exposition du bouddhisme d'après les anciens écrits pâlis, ou, ce qui revient à peu près au même, d'après les documents du Canon singhalais, tel qu'il est constitué à Ceylan depuis au moins le Ve siècle et qu'il a été adopté dans la suite en Birmanie et en Siam. L'ouvrage se place ainsi naturellement à côté de ces excellents livres, le *Buddhism* de M. Rhys Davids et le *Buddha, sa vie, sa doctrine et son église* de M. Oldenberg, et il n'est pas indigne d'un pareil voisinage. Il n'a pas l'élégante et limpide sobriété du premier, et on n'y trouve pas non plus cette sûreté magistrale du coup d'œil, avec laquelle l'auteur du second a su discerner en toutes choses l'essentiel et produire pour ainsi dire sans effort, en un sujet si confus, une œuvre d'une perfection classique. Mais il est fait avec soin et compétence, et, comme *Manuel*, il rendra des services qu'on demanderait vainement à l'un et à l'autre. Il entre davantage et plus uniformément dans le détail, s'attache à préciser l'ensemble de la technologie et fait une place suffisante à la bibliographie. Dans les limites que s'est tracées l'auteur, je ne vois guère de fait de quelque importance concernant directement le bouddhisme primitif, pour lequel on ne trouve chez M. Hardy des informations précises, puisées aux bonnes sources. Toute l'ancienne littérature, en tant du moins qu'elle est publiée, a été mise soigneusement à profit. Les citations, très nombreuses, sont bien choisies, toutes caractéristiques et utiles [1], et le parti

1) Toutes ces citations, y compris les termes techniques, sont élégamment et fidèlement traduites. Parfois, pourtant, M. *H.* se permet des paraphrases, par exemple p. 3, quand il rend *dhammacakkappavattana* par « Gründung des Reiches der Rechtschaffenheit ». Aucun de ces trois substantifs n'est exact et conforme à l'esprit des textes. Quant à l'ensemble de la locution, M. *H.* sait aussi bien que personne que, pour les bouddhistes, le Buddha Gautama n'a rien « fondé ».

Digitized by Google

qu'a pris l'auteur de rejeter ses notes et éclaircissements à la fin du volume, s'il est fâcheux à certains égards, lui a du moins permis, sans alourdir son livre, de l'enrichir d'un grand nombre de faits et d'observations indispensables à l'étudiant, mais dont le lecteur non spécialiste se soucie d'ordinaire médiocrement.

En bornant son étude au bouddhisme pâli, M. *H.* n'a fait qu'user de son droit, et il l'a fait d'autant mieux que, dès le début, il prévient loyalement son lecteur qu'à côté de ce bouddhisme, on en trouve un autre dont les documents conduiraient parfois à des résultats notablement différents. En reculant devant la peine de concilier ou de simplement comparer ces deux sources d'informations, il a assuré à son œuvre l'avantage d'une incontestable unité et l'apparence, du moins, d'une solide logique interne. Je dis l'apparence, car le procédé est trop commode pour ne pas avoir ses inconvénients. Le livre n'est pas seulement un exposé doctrinal; forcément il contient aussi un essai de reconstruction historique, et c'est par ce côté qu'il me satisfait le moins. Si, jusqu'à l'époque, selon moi, assez tardive, de la constitution de ce Canon, il n'y a pas eu autre chose encore dans le bouddhisme que ce qui nous est offert dans cette littérature de moines, toute sa première histoire, je ne dis pas à Ceylan, mais dans l'Inde, reste pour moi inexplicable. Il ne suffit pas de me présenter une doctrine de salut, comme l'Inde en avait dès lors plusieurs et de fort semblables; il faut encore me montrer ce qui a pu la rendre populaire. Or, à cet égard, les documents pâlis sont bien pauvres. La plupart du temps on y cherche vainement ce qui a pu agir sur l'imagination des masses; c'est à peine s'ils laissent deviner à de rares occasions, sous les traits de leur bhikshu idéal, cet être transcendant ou, comme je le disais ici-même [1], « le dieu » que le bouddhisme a dû adorer en la personne du Buddha, bien avant de posséder ce Canon. Je ne veux pas rentrer ici dans cette question qui a été discutée déjà plus d'une fois dans la *Revue*. J'ajouterai seulement que la lacune produite par cette élimination de parti pris des documents du bouddhisme sanscrit est d'autant plus sensible que, sous d'autres rapports encore, le milieu dans lequel la religion nouvelle a pris naissance et a grandi, n'a été l'objet que d'une esquisse insuffisante. Il y a longtemps qu'on a remarqué que, dans les Upanishads, nous avions une sorte de bouddhisme brahmanique, et qu'on a signalé l'étroite ressemblance de la discipline de l'ascétisme orthodoxe et de celle du sangha. M. *H.* n'a pas négligé cet ordre de faits; il leur a même consacré un chapitre spécial; mais je doute qu'il les ait mis en pleine lumière. Par contre, il n'a été tenu aucun compte de ces autres religions avec un dieu personnel, un dieu sauveur, un dieu incarné, vishnouïtes et çivaïtes, mâheçvaras et bhâgavatas, dans lesquelles on discerne chaque jour plus nettement des mouvements parallèles au bouddhisme. Il n'a été fait d'exception que pour l'*alter ego* du bouddhisme, le jainisme, qui a été l'objet d'une monographie spéciale, complète, trop complète même, si, comme M. *H.*, on le

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. V, p. 242.

Digitized by Google

tient pour indépendant du bouddhisme[1]. Malheureusement, la ressemblance est ici si frappante qu'elle n'apprend pas grand'chose : c'est plutôt une seconde vue du bouddhisme, qu'une vue de ses environs. Ce sont là, dans l'exposé historique de M. *H.* des lacunes graves, aussi graves que si, dans une explication purement rationaliste des origines du christianisme, on passait plus ou moins à côté des idées messianiques, de la spéculation judéo-alexandrine et de l'esprit qui soufflait dans les cultes orientaux contemporains.

En faisant ces réserves, quant à la façon dont M. *H.* a présenté les origines et les premiers développements du bouddhisme, je tiens à répéter qu'il ne pouvait guère faire autrement, du moment qu'il s'en rapportait uniquement aux documents pâlis : que ce parti pris peut d'ailleurs, dans l'état actuel de nos connaissances, se défendre par de bons arguments, et que, dès le début, par le choix même du titre, le lecteur est prévenu de ce qu'il trouvera et ne trouvera pas dans le livre. Je tiens à répéter surtout que ces réserves ne touchent pas à l'exposé de la doctrine, telle qu'elle se dégage de ces mêmes documents. Celui-ci est excellent d'un bout à l'autre, en partie neuf et original, et aussi complet qu'il pouvait l'être dans les limites restreintes d'un *Manuel*.

Le livre se termine par une comparaison du bouddhisme et du christianisme, un peu longue sur certains points, mais en général judicieuse et modérée. Le changement de front un peu brusque qu'on y voit opérer M. *H.*, qui, d'admirateur et presque d'apologiste du bouddhisme, passe subitement au rôle opposé, décèle plutôt de l'inexpérience littéraire, qu'il n'implique une contradiction réelle. M. *H.* ne s'est pas trompé dans l'évaluation de l'ombre et de la lumière; mais il aurait pu mieux les répartir, se montrer moins optimiste dans son exposé de la doctrine, et indiquer à temps les endroits où elle sonne creux. Comme observations de détail, je m'étonne que M. *H.* n'ait pas marqué davantage que tout ce Canon est en somme apocryphe, à peu près comme si, chez nous, les écrits apostoliques et toute la littérature des anciens Pères étaient uniformément attribués au fondateur. Je crois aussi qu'il a forcé la note en présentant le bouddhisme comme une religion dans laquelle l'homme est privé de tout ce que nous appelons les secours d'en-haut, et ne peut compter que sur lui-même. Cela serait vrai tout au plus du Sânkhya et de certaines branches du Vedânta; ce ne l'est déjà que fort peu du bouddhisme pâli, et ne l'est plus du tout du bouddhisme tel que nous le connaissons d'ailleurs. Pour ceux qui ont vu le Buddha, sa présence a été une source de grâce; de même, sa parole, son église, ses reliques sont une source de grâce pour ceux qui sont venus

1) M. *H.* tient pour prouvée l'indépendance de ces deux sectes, telle qu'elle est défendue par MM. Bühler et Jacobi, par ce dernier surtout. Il paraît accepter aussi toutes les conséquences que M. Jacobi en tire pour l'histoire des origines du jainisme, sans doute parce qu'aucune objection récente n'a été faite à ces vues *en Allemagne*. Ici encore, il est dans son droit; mais je n'ai pas besoin de répéter dans cette *Revue* que je persiste autant que jamais dans l'opinion contraire.

Digitized by Google

après lui. Lui-même, il a eu l'assistance d'êtres divins. Le bouddhisme, il est vrai, ne connaît pas la prière, et encore! Mais, dans les hommages, dans l'aumône, dans les œuvres pies, il y a une vertu mystique efficace, et, de bonne heure, ils ont été considérés comme constituant un trésor de mérites que le fidèle peut, en totalité ou en partie, céder à des tiers. A aucune époque, l'Inde n'a été aussi sobre que la fait M. *H.*

En traitant des influences réciproques que les deux religions ont pu exercer l'une sur l'autre, M. *H.* a parfaitement montré ce qu'avait d'insoutenable la thèse de M. Seydel, qui ramène la vie du Christ à un proto-évangile, lequel n'aurait été qu'une traduction libre, faite à Alexandrie, d'une vie du Buddha [1]. Mais il n'a pas essayé de convaincre ceux qui admettent sur ce point des influences indirectes : en tout cas, moi qui suis de ce nombre, je ne me suis pas senti touché par sa discussion.

A la page 143, il y a une note sur le néo-bouddhisme, qui aurait pu être rédigée en termes de meilleur goût, mais à laquelle, pour le fond, je souscris d'autant plus volontiers que je crois y avoir collaboré. M. *H.*, sans rien dire, en a pris la substance dans mon dernier Bulletin. Je n'en aurais rien dit de mon côté, bien que quelques-uns de ces renseignements ne se trouvent pas aux coins des rues, si M. *H.* s'était du moins donné la peine de les mettre au courant. Mon Bulletin est du commencement de 1889 et son livre est daté du 24 mars 1890 : dans l'intervalle, on a publié dans l'Inde.

Les notes, les appendices et les tables, qui sont donnés à la fin du volume, sont excellents. En somme, bien que sur des points importants, je diffère d'avis avec M. *H.*, je me plais à reconnaître que son livre est une des publications les plus utiles, les mieux faites qu'on puisse consulter sur l'ancien bouddhisme.

A. Barth.

Alfred Hillebrandt. — **Die Sonnwendfeste in Alt-Indien.** — Erlangen und Leipzig, 1889.

Dans un opuscule paru il y a quelques mois, M. Hillebrandt a signalé des ressemblances curieuses entre les fêtes du solstice telles qu'on les célèbre encore aujourd'hui chez quelques peuples du nord de l'Europe, et quelques-unes des grandes cérémonies védiques appartenant au « sattra [2] » du « Gavâmayana » [3]. Après avoir étudié la question de plus près, l'auteur en est arrivé à se convaincre que les principaux sacrifices de la religion védique ont eu pour point

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XI, p. 177.
2) Session religieuse ; série de jours fériés.
3) Le « sattra » appelé « Gavâmayana » comprend une année entière.

Digitized by Google

de départ des fêtes populaires solsticiales, analogues à celles que l'on célèbre encore de nos jours chez les Germains et chez les Slaves, et qu'elles remontent ainsi, comme ces dernières elles-mêmes, à l'époque qui a précédé la séparation des races aryennes.

Les faits exposés par M. Hillebrandt pour la justification de sa théorie peuvent se résumer ainsi :

« Parmi les solennités les plus importantes du culte védique se trouvent le « Vishuvant » et le « Mahâvrata », deux jours de sacrifice qui font partie du grand sattra annuel appelé le Gavâmayana. Or, ces deux grands jours, par leur position dans l'année religieuse, correspondent aux époques des deux solstices dans l'année solaire : de plus, chacun d'eux présente certains caractères spéciaux qui se retrouvent précisément dans l'une ou dans l'autre des fêtes du solstice en Germanie et chez les Slaves.

« Placé entre deux périodes de dix jours d'une composition liturgique spéciale, et symétriquement semblables entre elles, le Vishuvant est, en raison de cette circonstance, désigné allégoriquement dans les Brâhmaṇas sous le nom d' « Ekaviṃça », c'est-à-dire vingt et unième. Or, chez les peuples du nord de l'Europe, la période religieuse qui accompagnait la fête du solstice d'hiver comprenait précisément vingt et un jours. La coïncidence est caractérisque et semble autoriser l'identification des deux solennités. Le Mahâvrata, de son côté, se distingue des autres jours du sattra par des cérémonies d'un genre particulier : on y voit figurer des jeunes filles portant sur la tête des vases emplis d'eau, qui dansent autour du feu en poussant des exclamations de joie. Si l'on prend garde que les mêmes coutumes se retrouvent exactement dans la fête de Saint-Jean célébrée chaque année, au solstice d'été, chez les Germains et les Slaves, il semblera naturel de ramener ces deux solennités à une commune origine.

« Mais, ici, une grave difficulté se présente : l'époque prescrite par la liturgie brahmanique pour la célébration du Vishuvant d'une part, du Mahâvrata de l'autre, semble en opposition avec les analogies que nous venons d'indiquer : par sa position au milieu du Gavâmayana, le Vishuvant représenterait plutôt, sous ce rapport, la fête solsticiale d'été, le « Johanni », tandis que le Mahâvrata qui termine le sattra correspondrait plus ou moins exactement avec l'antique Julfeier. Heureusement l'obstacle n'est pas insurmontable. Admettons, en effet, que le point de départ de l'année indoue ait été déplacé d'un semestre à une époque indéterminée et pour une raison qui nous échappe, le Gavâmayana, modelé sur le cours de l'année, aura dû subir une transposition analogue. S'il en était ainsi, la contradiction qui nous embarrasse ne serait qu'apparente, et, pour la résoudre, il suffirait de rétablir, par la pensée, la disposition primitive du sattra. Le Mahâvrata, ramené au solstice d'été, correspondrait exactement à la fête du Johanni : le Vishuvant avec son « escorte » de vingt jours, reviendrait prendre sa place au solstice d'hiver, conformément aux analogies constatées. Or, cette explication ne repose pas sur une simple hypothèse, et il y a des raisons sé-

Digitized by Google

rieuses de l'adopter. Si, en effet, l'on étudie en détail le cérémonial du Mahâvrata et du Vishuvant; si l'on considère en particulier les sâmans qui y étaient employés, en tenant compte des vers qui les accompagnent et de certaines allusions du *Rig-Véda* qui déterminent la signification de ces mélodies; si l'on demande enfin aux spéculations théologiques des Brâhmaṇas ce qu'elles peuvent nous fournir de positif sur la nature et le sens de ces deux solennités, on sera forcé de reconnaître : 1° que le Mahâvrata était dédié à Indra, et spécialement à Indra dispensateur des eaux; 2° que le Vishuvant avait pour divinité Sûrya, le Soleil, et en particulier le Soleil occupant le point le plus bas de sa course annuelle (apparente). Cette constatation ne laisse aucun doute sur l'époque primitive de ces deux fêtes : c'était évidemment la saison des pluies, c'est-à-dire le solstice d'été, pour la première, et le solstice d'hiver pour la seconde.

« On peut encore citer à l'appui de cette opinion un passage du *Tâṇḍya Brâhmaṇa* où l'auteur réfute la doctrine de certains théologiens qui voulaient qu'on célébrât le Mahâvrata au milieu de l'été. Ce fait prouve clairement que, même à l'époque brahmanique, on avait encore conservé le souvenir de l'ancien comput liturgique.

« La même conclusion est suggérée par une prescription du *Çâṅkhâyana-Çrauta-Sûtra* qui se retrouve aussi dans le *Kaushîtaki-Brâhmaṇa*, et en vertu de laquelle la consécration pour le Gavâmayana peut commencer, soit dans le mois Mâgha, soit dans le mois Taisha. Or le mot *Taisha* dérive de Tishya, nom d'une étoile qui semble pouvoir être identifiée avec Sirius, appelé dans l'*Avesta* Tistrya. Le mois Taisa n'aurait été désigné pour l'inauguration du sattra que par un souvenir plus ou moins confus de l'époque où le Gavâmayana recommençait effectivement au milieu de l'été. »

D'après ce rapide exposé, le lecteur pourra se faire lui-même une opinion au sujet des théories soutenues par M. Hillebrandt. Pour notre part, tout en reconnaissant la vraisemblance de quelques-unes de ses hypothèses, nous devons faire nos réserves sur certains points qui ne nous ont point paru suffisamment démontrés. L'auteur s'est trop souvent appuyé sur des passages védiques, dont le sens allégorique se prête difficilement à des constatations précises. Quelquefois ses hypothèses semblent démenties par leurs conséquences mêmes. Si par exemple nous admettons, avec M. Hillebrandt, que le Mahâvrata représente, parallèlement avec le Johanni, une fête préhistorique en l'honneur des Eaux, célébrée au commencement de la saison pluvieuse, il nous faudra, en vertu d'une déduction rigoureuse, placer le séjour primitif des races indo-européennes dans une région à périodes pluvieuses, c'est-à-dire sous une latitude tropicale[1]. L'auteur ne s'est probablement pas avisé de cette conclusion inattendue. On comprendrait d'ailleurs difficilement qu'une fête des Eaux eût pu se maintenir pendant tant de siècles, après la séparation des races, parmi les Aryas de l'Europe,

1. C'est à M. Victor Henry que nous devons cette remarque si juste et si concluante.

Digitized by Google

pour lesquels elle n'aurait plus eu la moindre signification. Si l'on y voit, au contraire, une fête solsticiale, on s'expliquera sans peine qu'elle ait survécu à travers les âges et sous des latitudes diverses.

Du reste, nous sommes peu disposé à admettre la transposition totale du sattra, supposée par M. Hillebrandt. Une semblable hypothèse, en opposition avec tous les textes canoniques, ne pourrait se soutenir qu'à l'aide de documents indiscutables, et l'auteur ne nous a guère fourni que d'ingénieuses conjectures. Nous pensons d'ailleurs que le problème peut recevoir une solution différente.

Il est incontestable, et M. Hillebrandt l'a reconnu lui-même, qu'un échange de cérémonies a dû se produire, dans la période qui a précédé l'établissement du rituel définitif, entre le Vishuvant et le Mahâvrata. On ne peut guère douter non plus que cet échange se soit fait aux dépens du Vishuvant, dont le cérémonial est fort simple, tandis que le Mahâvrata se distingue par l'étendue et la physionomie toute particulière de son rituel. Si l'on admet, d'autre part, que le caractère populaire de certaines cérémonies a bien pu déterminer les brahmanes à en dissimuler l'origine en les déplaçant, on nous accordera sans peine que quelques-uns des rites attribués au Mahâvrata dans la liturgie brahmanique peuvent avoir appartenu primitivement au Vishuvant et se rattacher ainsi, par leur origine, à la fête populaire du solstice d'été. Mais, si nous admettons cette hypothèse, comment expliquerons-nous l'analogie signalée par l'auteur entre la période religieuse du Vishuvant et celle du Julfest? Pour nous, cette analogie est bien contestable, et la similitude de chiffres sur laquelle elle repose ne nous paraît pas suffisamment établie. En effet, d'après M. Hillebrandt, le Julfest et le Vishuvant auraient été accompagnés l'un et l'autre d'une période religieuse de vingt et un jours. Malheureusement, en ce qui concerne le Julfest, ce chiffre ne s'appuie sur aucun document décisif : et l'on ne voit pas bien de quel droit il s'est substitué, en cette circonstance, à celui de douze jours, consacré par la tradition. Nous admettrons toutefois ces vingt et un jours : mais la concordance avec le Vishuvant n'en demeurera pas moins une hypothèse sans consistance. En effet, au lieu de prendre place, comme la fête germanique, immédiatement après le dernier jour de la période qui l'accompagne, le Vishuvant en occupe exactement le centre ; cette période ne comprend d'ailleurs que vingt jours, et pour obtenir le chiffre 21 il faut additionner le jour principal avec ceux de la période accessoire; c'est pour cette raison que le Vishuvant reçoit quelquefois dans les Brâhmaṇas le nom de « vingt et unième » (ekavimça). Or, si nous voulions employer pour le Julfest une dénomination analogue, c'est sous le titre de « vingt-deuxième » qu'il nous faudrait le désigner. Il n'existe donc pas de concordance exacte entre ces deux périodes religieuses, ni pour le nombre des jours, ni pour leur disposition : et nous pourrions déjà, par cela même, repousser l'hypothèse de M. Hillebrandt, basée uniquement sur cette prétendue symétrie.

Mais nous croyons pouvoir lui opposer un argument décisif en établissant à

Digitized by Google

notre tour, et sur des analogies parfaitement exactes, l'identification du Julfest, non pas avec le Vishuvant, mais avec le Mahâvrata. Nous avons vu plus haut que M. Hillebrandt avait attribué vingt et un jours à la période religieuse du Julfest. Mais l'auteur reconnaît lui-même (page 5) que ce chiffre n'est pas certain, et que la tradition ordinaire donne celui de douze jours. Nous avons donc le droit de retenir ce dernier chiffre comme le plus authentique. Or, précisément, si l'on consulte le rituel du Gavâmayana, on remarque que le Mahâvrata est également précédé d'une période particulière de douze jours : un Goshṭoma, un Âyushṭoma, et un Daçarâtra ; et cette période est aussi nettement distinguée des shaḍahas ordinaires que les deux séries de jours qui précèdent et suivent le Vishuvant (*Âç. Çr. Sûtra*, XI, 7, 3-11). L'identification des deux cérémonies paraît donc, sinon nécessaire, au moins très vraisemblable. Dans tous les cas, notre hypothèse l'emporte sur celle de M. Hillebrandt par l'exactitude et l'authenticité des chiffres : elle a surtout l'avantage de respecter l'ordre traditionnel du gavâmayana.

Telles sont les principales objections que suscitent les théories formulées par M. Hillebrandt. Nous aurions eu également à signaler, dans son travail, quelques négligences matérielles, quelques inexactitudes de détail. Mais un tel examen nous entraînerait trop loin, et nous avons déjà dépassé les limites d'un simple compte rendu bibliographique. Nous reprocherons seulement à l'auteur de n'avoir pas donné une cohésion suffisante à l'ensemble de son ouvrage, de n'en avoir pas disposé toutes les parties dans l'ordre le plus favorable à sa démonstration, de telle sorte que la suite du raisonnement semble parfois devenir insaisissable.

Le travail de M. Hillebrandt n'en présente pas moins d'excellentes parties. L'auteur, qui possède à fond les livres sacrés de l'Inde et le rituel brahmanique, a mis cette connaissance au service de ses nouvelles théories : la plupart de ses arguments s'appuient sur des textes védiques rapprochés et interprétés de la façon la plus savante et la plus ingénieuse. Ajoutons qu'autour de la question principale, celle des fêtes équinoxiales, il a groupé un certain nombre d'études qui se rattachent plus ou moins étroitement au même ordre d'idées, et dans lesquelles on remarque également une rare faculté d'analyse jointe à une vaste et solide érudition. Nous signalerons entre autres les chapitres relatifs aux sâmans, à leur origine populaire, à l'emploi du vâmadevya(-sâman) dans les fêtes équinoxiales, etc. En somme, la brochure, de M. Hillebrandt intéressera tous ceux qui étudient l'origine des religions ; toutefois, elle s'adresse de préférence aux indianistes, et c'est surtout à ces derniers que nous en recommanderons la lecture.

PAUL SABBATHIER

Digitized by Google

E. ARCHINARD. — **Israël et ses voisins asiatiques, la Phénicie, l'Aram et l'Assyrie, de l'époque de Salomon à celle de Sanchérib.** — Genève, in-8, Beroud et Cie, 1890.

C'est un beau livre que nous présentons aux lecteurs de la *Revue*, magnifiquement imprimé sur fort papier et orné de deux cartes soigneusement dressées par l'auteur. Mais il y a plus. C'est une heureuse tentative de remettre Israël en place au milieu du tumulte des nations environnantes. L'auteur, qui est un tout jeune homme, décrit dans un style vif, original, parfois puissant, la tragique histoire des Beni-Israël, de Salomon à Sanchérib. Il n'a point voulu écrire à proprement parler une histoire d'Israël, puisqu'il n'a pas touché aux origines, sujet peut-être trop délicat; il s'est contenté, en choisissant comme sujet de sa monographie l'une des périodes de l'histoire d'Israël où les documents abondent, de mettre à profit les savantes recherches des Renan, des Halévy, des Layard, des Hommel, des Schrader, etc., sur les Phéniciens, les Assyriens, les Babyloniens et d'assigner à Israël sa place dans ce concert des nations sémitiques. Nous avons constaté avec plaisir que l'auteur avait banni de son texte les discussions exégétiques ou historiques, pour les reporter soit en notes, soit dans les appendices de la fin. Le récit ne fait qu'y gagner. Les notes sont abondantes. M. *A.* indique toutes ses autorités et n'affirme rien sans apporter un luxe de citations puisées dans les recueils d'inscriptions et dans les ouvrages spéciaux qui ont mis à découvert bien des secrets de l'histoire de l'ancien Orient.

Pour bien comprendre l'histoire politique et religieuse d'Israël, il ne faut pas le séparer de ses voisins. Tout d'abord, à partir de Salomon, principalement sous Achab qui a épousé une princesse phénicienne, Israël subit l'influence prépondérante de la Phénicie. M. *A.* nous donne un tableau très complet et solidement documenté de la civilisation et de l'activité commerciale de la Phénicie, et nous montre par quelles causes cette supériorité matérielle s'est imposée à Israël (p. 73-122). Peut-être l'auteur a-t-il un peu abusé des couleurs chaudes dans sa peinture des mœurs religieuses de Tyr et de Sidon; il est vrai que le tableau n'en est que plus frappant. Il n'a pas de peine à expliquer ainsi la farouche intervention d'Élie et d'Élisée, à en montrer même la nécessité, quand il nous dépeint l'influence démoralisante du luxe phénicien chez ce peuple de pasteurs, soumis à l'austère discipline patriarcale.

Seule, la Phénicie a eu une influence religieuse et économique sur Israël; l'Aram et l'Assyrie n'ont eu avec lui que des rapports politiques. « Les dieux d'Assour entrèrent assez tard dans le panthéon des rois polythéistes et n'y occupèrent jamais la première place » (p. 129). Israël échappa, par des réactions violentes, à l'envahissement des Phéniciens. Il fut plus malheureux dans ses rapports avec l'Assyrie.

Au IXe siècle avant Jésus-Christ, deux grands États luttaient pour l'hégémonie : l'Aram et l'Assyrie. De récentes découvertes, dues aux patientes recherches des

Digitized by Google

archéologues, nous ont révélé cette lutte gigantesque que nos textes bibliques ne suffisaient pas à nous faire pressentir. Ben-Hadad a toutes les ambitions. Doué d'une activité et d'une intrépidité remarquables, il ligue les petits États, les villes, les tribus nomades en une confédération disciplinée et il ne rêve rien moins que de s'opposer aux progrès grandissants de l'Assyrie. Peu s'en est fallu que Damas ne fasse contrepoids à Ninive (p. 145). A un moment donné, l'armée alliée, sous le commandement de Ben-Hadad compte soixante-trois mille deux cents fantassins, mille neuf cents cavaliers, trois mille neuf cent quarante chariots et mille chameaux. A Karkar, Salmanasar les défait, non sans éprouver des pertes considérables. C'est une victoire à la Pyrrhus. Mais la digue est rompue et le flot envahit le pays. Quand, après Ben-Hadad, l'usurpateur Hazaël aura été annihilé, l'Assyrien, avide de butin, s'avancera toujours. Les petits États livrés à leurs seules forces lutteront en vain. Samarie tombera; et, quand, plus tard, l'Égypte voudra s'opposer à la dévastation, elle aussi sera obligée, après une défaite décisive, de rentrer dans le repos; alors Jérusalem, déjà une fois réduite à la dernière extrémité par les armées assyriennes, aura le sort de toutes les villes libres, de tous les États minuscules qui ont été balayés par le grand ouragan : Jérusalem deviendra captive, Babylone aura pris dans le monde la place de Ninive.

La troisième partie de cette histoire traite en détail d'Ézéchias et de Sanchérib. Il sera bien difficile de faire mieux; car M. *A.* n'a rien négligé d'important parmi les sources, et il a su grouper avec art les nombreux faits mentionnés dans les diverses inscriptions (le prisme de Bellino, le prisme de Taylor, un prisme inédit publié par Schrader, l'inscription des Taureaux) qui se rapportent aux campagnes de Sanchérib. La critique des textes bibliques en a été considérablement facilitée. Nous avons remarqué particulièrement l'intelligence avec laquelle l'auteur a employé ces documents assyriens pour jeter quelque lumière sur l'œuvre importante du conseiller intime du roi, le prophète Ésaïe. Il nous a paru avoir contribué pour sa bonne part à projeter quelque lumière sur une portion de l'histoire passablement obscure du prophétisme hébreu, qui attend encore son historien. C'est que la science a marché depuis Eichhorn et Knobel; le récent ouvrage du professeur Kuenen suffirait à le prouver. En somme, c'est une monographie solidement travaillée qui résume bien les résultats acquis aujourd'hui, et qui ne sera pas la seule, nous osons l'espérer, si l'auteur poursuit le filon qu'il a si bien commencé à exploiter.

J'ai déjà dit que les notes contenant des discussions ou des éclaircissements, ont été rejetées à la fin du volume (p. 379-430). Nous attirons particulièrement l'attention sur la première, *Chronologie de l'Histoire d'Israël au* x^e^ *et au* ix^e^ *siècle*. Enfin un *Index*, une liste des passages de l'Ancien Testament cités ou commentés, une table des matières, et deux cartes dressées par l'auteur, l'*Empire assyrien à l'époque de Sanchérib*; *La Palestine, l'Aram et la Phénicie*, complètent utilement l'ouvrage.

X. Kœnig.

Digitized by Google

Eugène Rapin. — **Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.** Introduction à la lecture de la Bible. — In-12, Moudon, imprimerie J. Kretz-Bettemann, 1890.

« J'adresse le présent ouvrage à la *jeunesse*, car j'obéis à la conviction intime que l'avenir de nos églises dépend de la mesure où ceux qui, jeunes aujourd'hui, demain jetés dans le combat de la vie, sauront allier l'indépendance scientifique au respect de la religion. » Ce n'est donc pas une étude purement critique de la Bible que nous offre M. Rapin. Très au courant de toutes les questions critiques, nourri de fortes lectures, il a conçu le projet d'écrire à l'usage des jeunes gens un petit livre, modeste d'allure et de format, contenant le résumé populaire des recherches savantes sur les *Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Mais ce n'est pas tout. Il a voulu aussi dégager des obscurités de la critique la forte saveur religieuse du livre, afin de présenter à la jeunesse, qui ne croit pas qu'il y ait incompatibilité entre la science et la religion, un manuel où elle pourrait trouver tout ce qui lui permettra d'aborder la lecture de la Bible avec intelligence et respect. C'est là un but fort louable. On oublie trop souvent que la littérature de l'Ancien aussi bien que du Nouveau Testament ne peut être en tous point comparée aux littératures des autres nations. Les livres de la Bible n'ont pas été écrits et collectionnés dans un but purement historique; c'est en vain que l'on voudrait y chercher des données exactes de chronologie ou des détails précis d'histoire. Les livres bibliques sont, avant tout, des livres religieux, des documents nous présentant des états d'âme, des croyances religieuses à un moment donné; ce sont des miroirs nous reflétant des âmes religieuses à différentes périodes de l'évolution religieuse de l'humanité, dans un milieu spécial et dans des conditions déterminées. Il est donc plus scientifique, au lieu de les juger à notre point de vue philosophique, d'étudier ces documents en eux-mêmes, pour ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent être. Ils se donnent comme des manifestations de l'esprit religieux; prenons-les comme tels. Et si, par malheur, les conceptions philosophiques et religieuses d'un Ésaïe ou d'un Jérémie ne concordent pas avec les systèmes en faveur de nos jours, sachons reconnaître que ce qui a été a eu le droit d'être. En agissant ainsi, nous ne risquons pas d'errer. C'est, si je ne me trompe, le point de vue auquel s'est placé M. *R.* C'est le bon.

M. *R.* ne nous offre pas seulement dans ce petit volume les résultats de ses propres études; il a aussi interrogé les sommités de l'exégèse et de l'introduction critique, les Reuss, les Godet, les Kuenen, etc.; et, s'appuyant sur leur science, il a accompli modestement sa tâche, qui est de populariser leurs recherches savantes. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont replacés dans leur milieu historique; l'auteur donne de chacun une analyse sommaire, mais très précise. Les chapitres sur les *Prophètes et les livres prophétiques*, sur *saint Paul et ses épîtres*, nous ont paru excellents.

Digitized by Google

Nous sommes convaincu que cet ouvrage sera très utile et très profitable à la classe de lecteurs auxquels l'a destiné son auteur.

X. Koenig.

Edwin Johnson. — **The Rise of Christendom.** — London, Kegan Paul; Trench, Trübner et Cº, 1890; 1 vol. in-8 de xvi-499 pages.

Si nous n'étions pas en présence d'un respectable volume de 500 pages, nous pourrions nous demander si l'auteur est bien sérieux, et si son livre n'est pas un savant jeu d'esprit, ou une satire ingénieuse des procédés quelquefois un peu lestes et des hypothèses parfois un peu risquées de la critique contemporaine. Mais non; cela se voit à chaque page, l'auteur est sérieux et très sérieux. Il a publié en 1887 un volume consacré à l'étude des origines du christianisme comme religion, *Antiqua Mater, a Study of christian Origins*[1], dans lequel il s'efforce de prouver que le christianisme n'est pas sorti de la prédication de Jésus ou de quelque autre prophète ayant vécu au commencement de notre ère, mais que c'est un système d'idées mystiques beaucoup plus récent, et tiré de l'Ancien Testament arbitrairement interprété. Aujourd'hui, il reprend son étude à un autre point de vue et consacre ce nouveau volume à la recherche des origines du christianisme considéré plutôt comme Église.

L'idée principale de M. Johnson est que, des trois grandes religions monothéistes venues de l'Orient, et qui ont entre elles d'incontestables rapports de filiation, la plus ancienne est l'islamisme; vient ensuite le judaïsme et, en dernier lieu, le christianisme. Les trois religions se suivent historiquement dans le même ordre que leurs jours consacrés, vendredi, samedi et dimanche. Voici comment l'auteur se représente la succession des faits. Des rabbins espagnols établis à Cordoue se séparèrent peu à peu de l'islamisme, dont ils conservèrent pourtant en grande partie les traditions. Ils fondèrent une religion nouvelle, à laquelle ils s'efforcèrent d'assigner une antique origine en imaginant une série ininterrompue de prophètes remontant jusqu'à Moïse; ils créèrent une langue sacrée, parente de l'arabe, dans laquelle ils écrivirent toute une littérature, y compris les livres de l'Ancien Testament, et bâtirent des synagogues pour répandre leurs doctrines. Leurs adhérents formèrent un peuple nouveau, le peuple juif, qui prétendit descendre d'Abraham non par Ismaël, mais par Isaac et Jacob. Tout cela se passa dans le cours du xiº et du xiiº siècle. C'est du judaïsme, ainsi fondé à cette date, que le christianisme est sorti. Il y avait, au xiiº et au xiiiº siècle, en Italie en dans le sud de la France, des couvents de moines basiliens et bénédictins qui

1) Voir *Revue*, t. XVII, p. 93 et suiv.

Digitized by Google

vivaient d'après des idées mystiques à eux particulières. Ils se trouvèrent en contact avec des juifs qui avaient probablement abandonné leur culte et s'étaient réfugiés chez eux pour échapper à la persécution, et apprirent à connaître par eux l'Ancien Testament et les traditions arabes. C'est avec des matériaux auxquels ils mêlèrent leurs propres idées, que ces moines construisirent à leur tour une religion nouvelle, et écrivirent toute une littérature, jusques et y compris les livres du Nouveau Testament, pour se donner à eux aussi une antique origine et créer une histoire qui pût servir à leurs projets.

Voilà, en deux mots, les idées de M. Johnson. C'est une conception historique absolument différente de celle qui est actuellement admise, et on voit immédiatement tout ce que supposent ces deux hypothèses fondamentales. L'histoire du peuple d'Israël et du peuple juif, telle que nous croyions la connaître jusqu'à présent, du moins dans ses lignes principales, n'est qu'une pure fable; ce sont les rabbins de Cordoue qui ont imaginé et inventé tout cela en modifiant la tradition arabe. Le nom même de Jérusalem est inconnu jusqu'au XII^e^ siècle pour désigner Ailia, la ville sainte des musulmans. Les livres de l'Ancien Testament, tels que la critique nous a appris à les connaître, avec leur grande variété d'idées, de points de vue, d'inspiration, et la façon tout à fait particulière dont quelques-uns ont été composés, sont l'œuvre de quelques rabbins obscurs et ont été écrits entre le XI^e^ et le XII^e^ siècle dans un espace de temps relativement très court. L'histoire du christianisme jusqu'au XIII^e^ siècle n'est également qu'une œuvre d'imagination : ce sont les moines basiliens et bénédictins qui l'ont faite et qui en ont fabriqué les documents avec une richesse et une abondance vraiment merveilleuse. Ce sont eux qui ont écrit les ouvrages que nous croyons sortis de la plume de Jérôme, de Tertullien, d'Eusèbe, d'Augustin, etc., personnages imaginaires qu'ils ont su rendre vivants. Tous les auteurs profanes qui parlent des juifs ou des chrétiens ont été corrompus, modifiés, interpolés par ces mêmes moines, qui n'ont reculé devant aucun moyen pour donner créance à leurs inventions, et qui ont accompli cette œuvre compliquée avec un tel succès, que, jusqu'à M. Johnson, les plus habiles critiques n'y ont vu que du feu.

Il est bien évident que si M. Johnson en est arrivé à formuler et à publier une hypothèse qui soulève à chaque instant de pareils problèmes et de pareilles difficultés, ce n'est pas sans avoir à fournir quelques preuves ou du moins quelques faits qui lui semblent suffisamment probants. Il exploite habilement le fait que toute la littérature du passé nous a été conservée par des clercs, et en particulier par les moines. Ce sont eux qui ont copié les manuscrits qui nous en restent; ils ont pu tout à loisir modifier, interpoler les uns et fabriquer les autres de toutes pièces. L'auteur nous les représente dans leurs cellules, se livrant à leur travail favori, écrivant avec l'encre et les caractères des siècles précédents, pour mieux tromper leurs contemporains et la postérité, les ouvrages auxquels ils voulaient attribuer une origine ancienne, ce qui lui permet de fixer au XIII^e^ siècle la

Digitized by Google

date des plus anciens manuscrits du Nouveau Testament. Nous n'avons donc aucun moyen positif de contrôler leurs dires et les textes qu'ils nous ont transmis, puisqu'ils sont les seuls témoins existants. Or, leur bonne foi est très suspecte, puisque, de l'aveu de tous, ils ont mis en circulation de nombreuses légendes et fabriqué des documents importants, comme la donation de Constantin et les fausses décrétales. Ce qui prouve qu'ils ne se sont pas bornés aux quelques pièces dénoncées par la critique et qu'ils ont fabriqué également tout ce qui concerne l'histoire des douze premiers siècles de l'Église, c'est que, d'après notre auteur, jusqu'au XII^e^ siècle, les inscriptions, quand on les interprète convenablement, l'architecture, les monnaies, — celles du moins qui sont authentiques, — les lois de l'Empire, ne contiennent pas trace de l'existence du christianisme ni de l'Église chrétienne. La croix qui figure sur les monnaies de quelques empereurs est, non un symbole chrétien, mais un symbole païen de victoire; les lois qui témoignent de l'existence de l'Église ont été fabriquées après coup. Les écrivains de l'ancien Empire romain qui n'ont pas été remaniés par les moines, et ceux qui ont subi leurs interpolations, quand on les a expurgés de ces corruptions, ne contiennent pas la moindre mention d'une institution qui, d'après la tradition de l'Église, aurait joué un si grand rôle dans l'empire à partir du IV^e^ siècle. Voilà les preuves que nous présente M. Johnson. Il se borne à citer en très grand nombre, sans les prouver, sans les discuter, les faits qu'il croit utiles à sa thèse; nous ne lui en ferons point un reproche, car il lui aurait fallu, pour prouver tout ce qu'il avance, toute une bibliothèque; mais, comment n'a-t-il pas pas vu qu'aucun des groupes de faits qu'il invoque n'a la moindre valeur probante? Je laisse de côté l'architecture qui n'a pas grande importance dans la question. Mais les inscriptions? il faut d'abord se débarrasser de celles des catacombes; les monnaies? il faut rejeter d'abord celles qui ne sont pas authentiques, et se garder de mal interpréter une partie des autres; les lois? il faut attribuer des codes entiers à des moines inventifs; les auteurs latins? il faut d'abord les expurger avec soin des additions qui y ont été faites. Il faut pour chacun de ces groupes de faits, séparer l'ivraie du bon grain : ce n'est qu'après avoir subi cette opération qu'ils peuvent être considérés comme probants; or, en faisant cette opération, l'auteur tourne dans un cercle vicieux dont il ne parvient pas à sortir. La seule raison alléguée pour prouver que les passages des auteurs latins où il est question des juifs ou des chrétiens ne sont pas authentiques, c'est qu'à l'époque où ils ont écrit, il n'y avait ni juifs ni chrétiens: et la seule preuve qu'il n'y avait ni juifs ni chrétiens, c'est que ces auteurs n'en parlent pas.

Malgré l'accumulation des faits cités, les raisons alléguées sont donc d'une remarquable faiblesse. On sent partout que l'auteur n'a pas un terrain solide sous les pieds, et son hypothèse, quoique affirmée presque à chaque page, reste une hypothèse fantastique. Ce manque de force des arguments fait ressortir davantage encore la frappante invraisemblance de ses conclusions. Ces moines du

Digitized by Google

XIIIe siècle ont en effet montré une habileté véritablement merveilleuse : ils ont composé de toutes pièces une énorme collection d'ouvrages, attribués à des auteurs imaginaires qui sont supposés avoir vécu et écrit dans un espace de douze siècles, et il "ont fait avec une telle entente et un tel art qu'il en est résulté une véritable *histoire*, avec sa perspective, ses luttes, ses développements d'idées, de doctrines, de coutumes, d'institutions; et, en même temps, ils ont agi avec une telle maladresse que l'ensemble de cette histoire va directement à l'encontre du but qu'ils se proposaient, et qu'ils ont dû la retravailler après coup pour donner quelque appui à leurs prétentions. On dirait que les uns ont agi purement par amour de l'art en traçant cette belle ordonnance de faits et d'idées, et que d'autres, plus positifs mais moins habiles, ont ajouté çà et là quelques matériaux disparates qui viennent rompre l'harmonie de l'ensemble. N'est-ce pas là une chose souverainement invraisemblable ?

Et que dire de l'idée fondamentale de M. Johnson, que la tradition arabe est plus ancienne que celle des juifs et des chrétiens? Il a eu la mauvaise inspiration de donner dans son livre un long résumé de ces traditions arabes, telles qu'elles se trouvent dans le *Coran* et dans la Chronique d'Al-Tabari. Il suffit de lire cette Chronique pour avoir l'impression irrésistible que les traditions qu'elle contient sont de beaucoup postérieures à celles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toutes ces légendes arabes sont surchargées d'un merveilleux grossier et puéril. Les récits bibliques sont en comparaison d'une simplicité et d'une sobriété remarquables. L'auteur a, je crois, bien senti cette différence; il a même essayé de l'expliquer en faveur de son hypothèse en présentant le Nouveau Testament comme un raffinement de ces grossiers matériaux; mais c'est là une hypothèse absolument inadmissible. L'Ancien Testament écrit au XIe et au XIIe siècle par des rabbins de Cordoue nourris des légendes arabes, imprégnés du merveilleux de la Chronique d'Al-Tabari, le Nouveau composé par des moines du XIIIe siècle, prenant pour point de départ la légende d'Isa, ce sont là des choses qu'une critique qui n'a pas perdu tout bon sens n'admettra jamais, tant qu'on ne lui en aura pas fourni des preuves directes et positives.

Une autre invraisemblance, c'est la rapidité avec laquelle, dans le système de M. Johnson, le judaïsme et le christianisme ont dû se répandre. Les rabbins commencent leur œuvre au XIe siècle: leurs livres sacrés ne sont achevés qu'au XIIe, et déjà, à la fin du XIe siècle, les premières bandes de Croisés qui traversent l'Allemagne pillent et massacrent les juifs qu'ils rencontrent partout sur leur passage. Au XIIIe siècle, les moines sont encore au fond de leurs couvents, occupés à préparer leur formidable dossier historique, et déjà, semble-t-il, le christianisme est partout répandu : c'est l'époque, en effet, où fleurit l'architecture gothique et où s'élèvent les grandes cathédrales. Comment cela s'est-il fait? Ce n'est pas tout d'effacer d'un trait de plume douze siècles d'histoire, il faut encore que ce par quoi on remplace cette histoire explique suffisamment les événements qui suivent, et ce n'est pas le cas pour l'hypothèse que nous discutons :

Digitized by Google

le peuple juif surgit tout à coup inexpliqué, à la lumière, et le monde chrétien sort, comme une énigme, de cette conspiration de moines venus, eux-mêmes, on ne sait d'où.

M. Johnson a été, d'un bout à l'autre de son travail, ébloui et comme aveuglé par son idée fixe; et c'est vraiment dommage qu'il ait dépensé tant d'efforts et tant de science, je ne dis pas pour aboutir à une conclusion absolument invraisemblable, mais pour essayer de mettre sur pied une hypothèse historique qui n'a pas le moindre fondement. Moins prévenu, il eût peut-être éclairci plus d'un point obscur des origines de l'Église chrétienne, ou mis au jour quelque pieuse supercherie monacale non encore démasquée par la critique. Mais ce qu'il n'a pas fait, son livre inspirera peut-être à d'autres le désir de le tenter.

EUG. PICARD.

FEDERICO PATETTA. — **Le ordalie, studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato.** — 1 vol. in-8 (x et 500 p.), Torino, Fratelli Bocca, 1890.

L'ouvrage de M. Patetta est essentiellement un traité de droit comparé : comme tel, il ne tombe pas sous la critique de cette *Revue*. Mais le sujet de l'ordalie appartenant aussi à l'histoire religieuse, nous pouvons examiner, à ce point de vue, le savant travail qui nous est présenté.

Considéré dans son ensemble, le livre de M. Patetta est une sorte d'encyclopédie, tant l'auteur a mis de soin à recueillir tous les faits, anciens et actuels, qui, de près ou de loin, touchent à l'ordalie; on pourrait presque lui reprocher d'être parfois trop minutieux, et de signaler des cas qui relèvent à peine de l'ordalie. Ce qu'on ne saurait contester, c'est son érudition, sa connaissance approfondie de la matière et de la bibliographie qui lui est spéciale. L'ouvrage eût gagné à être condensé; mais, quand on veut être complet, il est rare qu'on sache se borner.

Voici le plan de l'ouvrage. Dans un premier chapitre, l'auteur expose les origines, les causes et l'évolution de l'ordalie; nous reviendrons dans un instant à ce chapitre, le plus important, au point de vue de l'histoire religieuse. Après cette introduction, se déroule, depuis les temps anciens jusqu'aux temps modernes, et des races sauvages aux populations les plus civilisées, le tableau des transformations par lesquelles a passé l'idée d'ordalie. Ce sont les non-civilisés qui ouvrent la marche; ils sont suivis par les Chamites et les Sémites, les Indous et les Iraniens, les Grecs et les Italiens, les Celtes et les Slaves, enfin les Germains, qui fournissent une ample moisson à l'historien du droit; deux

Digitized by Google

longs chapitres sont consacrés, en effet, aux populations d'origine germanique. En terminant (chapitres IX et X), l'auteur étudie la position prise par l'Église chrétienne à l'égard de l'ordalie et les dernières transformations subies par le « jugement de Dieu ».

Quelles sont les origines de l'ordalie? Avant de les déterminer, l'auteur examine les conditions qui ont favorisé sa naissance et ses premiers développements. Ces conditions sont purement religieuses; dans leur exposé, M. Patetta fait preuve d'une connaissance judicieuse de l'état spirituel des premières sociétés. L'homme primitif n'a pas la notion d'un ordre constant dans la nature; il croit à tout un monde d'êtres surnaturels, en sorte que sa religion est l'animisme. Ces esprits mystérieux exercent une action décisive sur la vie de l'individu; il importe de capter leur protection ou de se soustraire à leur néfaste influence; de là naissent ces formes des religions primitives, qu'on appelle l'incantation, la magie, etc. L'ordalie est un phénomène de la même catégorie. L'origine doit en être rattachée aux calamités publiques, qui, dans la pensée de l'animiste, ne peuvent provenir que des esprits offensés; il en résulte que celui ou ceux qui ont offensé les esprits, doivent être punis : le salut de la société dépend de cette réparation, car il y a eu crime de lèse-divinité, et ce crime retombe sur la tribu tout entière. Mais comment découvrir le coupable qui se dérobe à la justice humaine? En s'adressant à la divinité elle-même : de là l'ordalie. L'ordalie, dans le sens le plus large qu'on puisse attribuer à cette idée, est donc une demande adressée aux esprits, dans de certaines conditions, en vue d'en obtenir une réponse, ou, pour préciser, *c'est un procédé pour amener des êtres surnaturels à manifester, dans un cas donné, leur décision sur une question productive d'effets juridiques*.

Il nous est impossible, dans un simple compte rendu, de passer au crible toutes les affirmations de l'auteur, dans le vaste champ de l'histoire des religions; son livre, nous l'avons dit, embrasse en effet toutes les religions, car il n'en est guère où l'ordalie n'apparaisse sous une forme quelconque. Nous nous bornerons à présenter quelques observations de détail.

Les Assyriens-Babyloniens auraient pu fournir de plus amples renseignements à l'auteur; pour n'en citer qu'un seul exemple, les formules d'incantation, publiées par Sayce et par d'autre assyriologues, portent des traces fréquentes de l'ordalie, dans le sens large du mot; en dépouillant les trésors de l'épigraphie sémitique, on accroîtrait singulièrement aussi le nombre des faits enregistrés au compte des sémites. Mais je me hâte d'ajouter qu'il eût été difficile à M. Patetta d'entreprendre un pareil travail; son livre est un ouvrage de droit, et ce n'est qu'occasionnellement que l'auteur est historien des religions.

En citant un texte des *Proverbes*, l'auteur se refère à l'opinion de M. Reuss, à savoir que cette collection a été compilée depuis la fin de l'exil. Il eût été bon de noter que le contenu de ce recueil est, dans sa majeure partie, très certainement bien antérieur à l'exil. A propos de l'énigme de *Ourim* et *Toummim*,

Digitized by Google

s'il est incontestable que ce soit une forme de l'ordalie, nous devons avouer notre absolue ignorance sur l'objet désigné par ces mots : tout ce que l'on a dit sur ce point est purement hypothétique.

Nous aurions bien d'autres remarques à présenter, par exemple, à propos de la religion égyptienne, des Aryas primitifs, etc., mais ces observations ne touchent point au sujet même du livre, et il y aurait mauvaise grâce de notre part à épiloguer sur tout ce qui ne rentre pas directement dans le cadre de l'ordalie. On ne saurait exiger d'un auteur, si bien intentionné fût-il, d'être passé maître dans toutes les sciences qui confinent à celle dont il a fait sa spécialité.

L'ouvrage si intéressant de M. Patetta nous a montré une fois de plus la vérité de cette affirmation, que j'ai souvent entendu répéter par un de mes collègues de l'Université de Genève, professeur de droit, à savoir qu'il existe de très étroits rapports entre le droit et l'histoire du droit, d'une part, et la théologie et l'histoire des religions, d'autre part. Personne, après avoir lu le livre de M. Patetta, ne pourra douter de cette connexion, et ce ne sera pas un des moindres fruits du vaste et laborieux travail entrepris et mené à bien par notre auteur que d'avoir intéressé ses lecteurs à cette science naissante, mais appelée à un grand avenir, et qu'on nomme l'histoire des religions.

Édouard Montet.

E. Pottier. - **Les Statuettes de terre cuite dans l'antiquité** (1 vol. in-16, Paris, Hachette, *Bibliothèque des merveilles*, 1890).

Quiconque, par plaisir d'amateur ou par curiosité d'archéologue, aime ces produits exquis de l'industrie hellénique qu'on appelle les terres cuites, remerciera M. Pottier d'avoir écrit le charmant volume que nous venons de lire.

Toutes les fois qu'un érudit dont le nom fait autorité veut bien en un court volume à l'usage des gens du monde condenser sa science, quand cet érudit avec le goût d'un fin littérateur et d'un délicat critique possède ces qualités si françaises de netteté dans la composition, d'élégance et de clarté dans l'exposition, son livre est un régal, et l'on doit remercier l'intelligent éditeur qui nous l'offre.

Mais nous ne voudrions pas, sous le couvert de cet éloge, faire qu'on se méprit sur la valeur et la portée de l'ouvrage; nous n'approuvons qu'à demi la modestie de M. Pottier qui déclare n'avoir écrit qu'un livre de vulgarisation. Espérons, certes, qu'il augmentera le nombre des gens de goût qui voudront visiter au Louvre les salles de la céramique, et se prendront, après tant d'autres, d'amour pour les charmantes figurines de Tanagra ou de Myrina. Mais les ar-

Digitized by Google

chéologues eux-mêmes, que leurs études ont amenés à s'intéresser aux questions multiples que soulèvent les terres cuites, s'ils sont, comme nous, de modestes disciples, apprendront beaucoup; s'ils sont des maîtres, et la France en a plus d'un, apprendront assurément quelque chose.

L'étude de M. Pottier est complète. Son livre est d'abord l'histoire de l'industrie des coroplastes en Orient, dans les pays grecs à l'époque archaïque, à l'époque classique, à l'époque hellénistique, et dans les pays où tôt ou tard se répandit la civilisation grecque, en Afrique et en Crimée, en Asie Mineure, en Sicile et en Italie, puis en Gaule; il nous apprend de plus les secrets de la fabrication des terres cuites, et chacun de ces chapitres est riche en enseignements que nous regrettons de ne pouvoir résumer ici. Nous nous bornerons à montrer ce que le livre apporte à l'histoire des religions antiques.

Et d'abord M. Pottier nous aide à comprendre comment l'étude des terres cuites fait pénétrer plus avant dans la connaissance des types figurés des dieux. Car si le collectionneur s'inquiète peu des sujets traités par les coroplastes, ou du moins ne s'y intéresse qu'au point de vue de l'art, et ne met de différence entre les figures religieuses et les autres que celle qui provient d'une conception, d'un style, d'une facture plus ou moins artistique, l'archéologue, après qu'il a admiré, aime surtout à rechercher des leçons ici sur la vie intime des anciens, leurs ajustements de chaque jour, leurs attitudes familières, là sur leurs sentiments, leurs croyances et leur piété. Dans les musées, dans les vitrines d'amateurs, nous trouvons les dieux et les demi-dieux des Orientaux, des Grecs et des Romains, des Gaulois nos ancêtres; nous voyons en Chaldée le génie Isdoubar, tenant des deux mains un lourd épieu, des dieux coiffés de la tiare à double paire de cornes, des démons à têtes de carnassiers; de Babylonie sont venues ces idoles courotrophes, d'où dériveront l'Anaïtis des Perses, l'Artémis des Éphésiens, l'Astarté phénicienne. A Ilios, à Chypre, à Rhodes, à Tanagra même et à l'Acropole d'Athènes ont été trouvées ces informes ébauches qui « nous transportent à l'âge où une pierre dressée, un pieu mal équarri, un caillou représentait un dieu ». Sur toute la surface du monde hellénique, à mesure que s'est développée la civilisation des âges archaïques, se sont multipliées les déesses-mères, assises, les mains posées sur les genoux, ou debout et prêtes à la marche, relevant leurs tuniques, serrant contre leur sein un oiseau ou une fleur; puis c'est, aux siècles classiques, tout le cortège des divinités et des héros, Déméter et Coré, Diane, Minerve, Vénus, l'Amour, Bacchus, Hercule, les Satyres et les Silènes, le Sphinx, Bellérophon et la Chimère, Phrixus et le bélier, Calydon et le sanglier, Persée et la Méduse, Actéon, enfin tous les rois et tous les héros mythologiques.

Toutes ces figures du panthéon hellénique défilent sous nos yeux, et plus d'un trait nous révèle ce que les œuvres de la statuaire ne nous disaient pas, ou nous disaient moins bien. Mais il y a plus; ces modestes ouvrages d'artisans qui sont du peuple, ou près du peuple, dont l'esprit n'a dû subir l'influence

Digitized by Google

ni des esprits forts ni des philosophes, sont bien souvent les plus instructifs des documents. Ils nous permettent par exemple de suivre dans la transformation des types la transformation des pensées et des croyances religieuses. On aime, avec M. Pottier, à se reporter aux époques lointaines d'ignorance profonde et de foi naïve où de simples plaques d'argile découpées vaguement et repliées sur elles-mêmes, avec de ridicules appendices figurant les bras, des boulettes figurant les yeux, un peu de pâte mince et saillante figurant un nez, ou plutôt un bec crochu, étaient pour les dévots comme pour les coroplastes les images vénérées des déesses-mères. On aime à voir l'ébauche enfantine prendre peu à peu une forme, s'étirer, s'arrondir, se préciser; puis, par l'effort des générations successives dont le goût s'affine, dont la main devient plus légère, devenir figurine précieuse et vraiment déesse et divine, Déméter ou Coré radieuse de majesté sereine. On aime à reconnaître dans l'immortelle Vénus le papillon éblouissant sorti de la sombre chrysalide phénicienne, la reine pudique de Cnide, arrière-petite-fille d'Astarté, que le pur génie des Grecs a lavée de son naturalisme abject. Chaque page, dans ces chapitres où M. Pottier étudie les motifs orientaux, les essais primitifs dans les pays grecs, la constitution des styles et des sujets, le style attique, nous apprend des transformations et des développements de même nature; et surtout un rigoureux classement chronologique nous révèle plus d'un trait intéressant que l'on soupçonnait, que l'on connaissait parfois, mais dont les preuves sont ici d'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares. C'est ainsi que nous pouvons établir, pour ainsi dire, une succession de naissance entre les divinités. Les terres cuites recueillies dans les tombeaux ou les temples nous indiquent à quelle époque tel ou tel dieu est entré dans l'Olympe; d'abord les divinités vagues qui symbolisent la nature féconde, les déesses-mères ou nourrices, issues de l'Orient, les Aphrodites, les grandes déesses éleusiniennes; puis Dionysos et ses suivants, dieux chthoniens, dieux infernaux, comme Déméter et Coré dont ils grossissent le cortège; puis les dieux jeunes, les demi-dieux et les héros, tous les habitants de l'Olympe et tous ceux qui sur la terre se sont mêlés à la vie des Olympiens, tels que les ont conçus d'abord les contemporains de Phidias et de Polyclète, puis ceux de Praxitèle et de Scopas. C'est l'âge où les grandes divinités mystiques d'autrefois ont reculé devant les immortels d'essence, de figure et de poésie plus humaine, où peintres et sculpteurs, et d'après eux, plus qu'eux encore les coroplastes, s'attachent à Vénus et à l'essaim d'Amours qui l'environnent, aux Nymphes, aux Pans, aux Silènes, aux Satyres, à ces tendres et voluptueuses figures des amoureuses des dieux, à ces bergers et ces chasseurs, beaux et troublants éphèbes d'allure un peu trop langoureuse pour qui s'humanisaient les déesses.

Partout, traitant ces questions délicates, M. Pottier nous conduit par la méthode la plus sûre. Faisant, lorsqu'il le faut, la part aux abstractions comme au symbolisme, il a bien soin de nous montrer que d'ordinaire, dans cette histoire

Digitized by Google

du développement et de la transformation des types, les causes de créations et de modifications sont simples, facilement explicables par des raisons naturelles. Voici du reste un exemple qui donne une idée juste de l'esprit vraiment et simplement scientifique de l'auteur. Quiconque s'est occupé des terres cuites a promptement constaté que les images de déesses sont beaucoup plus nombreuses que les images de dieux, et que la disproportion augmente à mesure que la civilisation grecque devient plus florissante. On serait tenté d'expliquer ce fait par des raisons profondes et philosophiques; voici comment M. Pottier résout le problème; nous citons volontiers cette page parmi les mieux venues du volume (p. 39) : « Nous avons montré que, dès les origines, quand la céramique s'efforce de maintenir l'union intime de la poterie et de la statuette, c'est le corps féminin qui sollicite de préférence l'attention des modeleurs. Il y a là une prédilection artistique qu'expliquent la beauté plus ample des formes et la grâce de la physionomie. L'Orient y mêle bientôt une idée religieuse en faisant de l'idole féminine l'image de la fécondité universelle. Le génie grec était par tempérament trop philosophique et trop amoureux du beau pour oublier cette double doctrine contenue dans les œuvres des précédentes civilisations. Le type de la déesse-mère résume l'essence panthéiste de sa religion, qui, dans la variété multiple des divinités olympiennes, ne perd jamais de vue l'unité de la force agissante. En outre, les yeux de ses artistes sont plus sensibles que d'autres au charme des attitudes féminines. Dans leur effort persévérant pour rendre les effets des draperies, c'est au modèle féminin surtout qu'ils se réfèrent, tandis que la nudité habituelle des hommes offre au ciseau du statuaire des difficultés sérieuses dont il n'a pas encore appris à triompher. La religion et l'art sont donc d'accord pour attribuer aux représentations de la femme un rôle prépondérant[1]. »

Nous ne pouvons qu'indiquer ainsi, d'une manière générale, les questions auxquelles touche la plus grande partie du livre; l'histoire des religions antiques n'y est d'ailleurs en jeu qu'en passant; mais le dernier chapitre, sur la desti-

1. Disons en passant que nous avons été un peu surpris de voir M. Pottier se départir de sa rigoureuse et prudente méthode, justement dans les pages auxquelles fait allusion la première phrase citée. Nous n'admettons pas sans scrupule la confusion que M. Pottier croit avoir été établie à l'origine entre les deux branches distinctes de la céramique, la fabrication des figurines et celle des poteries. « Remarquons, dit M. Pottier (p. 13), que le vase s'est toujours prêté à des rapprochements avec la structure humaine, type de toute proportion élégante et sculpturale. Ne disons-nous pas encore le col, les lèvres, les oreilles, la panse, le pied d'un vase? Qu'est-ce autre chose que l'aveu inconscient du modèle éternel d'où dérivent la plupart des œuvres produites par des mains humaines? Enfin, sans aller chercher un symbolisme trop profond dans des ustensiles de ménage, ne peut-on croire que le choix du corps féminin n'a pas été absolument fortuit? L'idée de contenance et de récipient, la ressemblance des parois du vase avec de larges flancs éveillaient naturellement cette assimilation chez des esprits un peu ingénieux. » Les restrictions de M. Pottier ne prouvent-elles pas qu'il se sentait là sur un terrain peu solide?

Digitized by Google

nation des terres cuites, est tout entier un important chapitre d'histoire religieuse. M. Pottier y a résumé dans quelques pages lumineuses un mémoire latin qu'il a publié en 1883 (*Quam ob causam Græci in sepulcris fictilia sigilla deposuerint*, Paris, Thorin), et qui méritait de devenir accessible à un plus grand nombre de lecteurs.

M. Pottier a posé la question très nettement : « Plusieurs fois il nous est arrivé de faire allusion aux emplacements sur lesquels on recueillait des terres cuites. Nous avons surtout signalé des nécropoles, quelquefois des sanctuaires, plus rarement des habitations privées. Ce sont les trois genres de résidences que l'antiquité paraît avoir assignées à ce petit peuple de statuettes. Le lecteur a pu se demander souvent quel motif avait amené les anciens à déposer des figurines d'argile dans leurs tombeaux, dans leurs temples ou dans leurs maisons (p. 263). » La solution du problème importe beaucoup à l'histoire des sentiments religieux, de la dévotion aux divinités, et du culte des morts. M. Pottier a tour à tour examiné les principales théories relatives à la destination des terres cuites.

Les terres cuites sont-elles, comme l'a voulu Biardot, des objets symboliques employés dans les mystères dionysiaques, et qui n'étaient placés que dans les tombeaux des initiés? Sont-ce de simples bibelots, ornements des habitations humaines, que les défunts emportent avec eux dans la tombe comme souvenirs de leurs goûts et de leurs richesses terrestres? C'est l'opinion de Welcker, de MM. Lüders, von Rohden, Lenormant, Martha, Cartault. Ou bien faut-il admettre avec MM. Heuzey, Ravaisson, Frœhner, Reinach, Furtwængler, que les figurines de terre cuite sont des images de divinités qu'on place auprès des morts pour le protéger? Ou enfin — et c'est l'avis de MM. Rayet, Collignon, Houssaye, Cartault — « les figurines de terre cuite représentent-elles des offrandes faites aux morts, au lieu et place des victimes humaines que la religion ancienne commandait de sacrifier sur le tombeau ? ».

M. Pottier discute et réfute ces quatre théories. A la première il oppose son caractère de rêverie obscure et vague; aucun texte ne l'appuie, aucun fait ne l'autorise, et beaucoup la combattent, ceux-ci entre autres que les terres cuites sont très fréquentes dans les tombeaux d'enfants, à qui leur âge interdisait toute initiation, et qu'elles sont surtout rares dans les tombeaux de l'Attique, bien qu'en Attique surtout se soit répandu le goût de l'initiation et des mystères éleusiniens.

Le second système a bien plus d'autorité. Qu'était en effet le tombeau pour les peuples d'Orient et pour la Grèce même aux âges primitifs ? La demeure où le défunt vivait une autre vie, où il devait retrouver non seulement ce qui devait soutenir son existence nouvelle, mais encore ce qui faisait le charme de sa demeure et de sa vie terrestres, vases à boire, fioles à parfums, boîtes à fard, miroirs, etc., qu'on a pu nommer le mobilier funéraire. M. Pottier est ici fort prudent, et ne nie pas la vérité de ces idées primitives sur la mort et la sépul-

Digitized by Google

ture ; mais si le raisonnement peut être juste pour le mobilier funéraire, — encore croyons-nous que sur ce point M. Pottier fait trop de concessions — est-il prouvé que les anciens eussent le goût que nous leur prêtons des « bibelots et des objets d'étagère ? » Ces statuettes trouvées dans les niches des maisons pompéiennes n'ont-elles pas, malgré leur aspect familier, un sens intimement religieux? Ces niches ne sont-elles pas de véritables laraires ? M. Pottier ajoute avec beaucoup de finesse que d'ailleurs la plupart des terres cuites recueillies dans les tombeaux, Déméter et Coré, Bacchus des Mystères, Sirènes douloureuses, Eros appuyés sur leurs torches renversées, n'ont jamais été faites pour orner, à simple titre d'objets d'art ou de curiosité, les maisons des vivants ; elles ont une signification ou religieuse ou funéraire.

Quant à penser que les figurines sont des images de divinités protectrices, le principe, dit M. Pottier, est juste pour la série des siècles qui s'étend des origines de l'art hellénique jusqu'au IVe siècle ; et, la tradition persistant, on conçoit que les images des dieux aient eu longtemps, dans les tombeaux, la même destination. Mais que dire des sujets empruntés à la vie familière, que malgré les efforts d'une dialectique subtile on arrive difficilement, depuis le milieu du IVe siècle, à rattacher aux idées anciennes sur la vie d'outre-tombe, et sur le besoin de protection divine qui suit le mort enseveli dans les ténèbres souterraines ? « La petite fille assise et écrivant sur son diptyque, dit M. Pottier, le jeune garçon prenant une leçon de lecture sous la surveillance de son précepteur, le groupe du pédagogue avec ses élèves, celui des personnages jouant au jeu de dames, etc., et tant d'autres compositions amusantes ou gracieuses de l'art céramique n'ont plus rien à faire avec les idées de protection assurée au mort par la présence d'idoles saintes (p. 271) ».

Enfin la dernière théorie, que l'on peut appeler théorie de la substitution, et qui veut montrer dans la coutume récente la transformation de la coutume barbare qui, aux temps homériques, faisait égorger sur le bûcher de Patrocle quatre coursiers, neuf chiens et douze jeunes Troyens, ou sacrifiait Polyxène sur le tombeau d'Achille, la théorie de la substitution ne satisfait pas davantage M. Pottier. Il n'admet ces homicides barbares que comme des exceptions monstrueuses et ne croit pas que ces rites aient pu servir de base à un usage si répandu que l'offrande des terres cuites, en admettant que le souvenir s'en fût conservé à travers les siècles (p. 276). Il ajoute que malgré la présence de sujets familiers dans les tombes du VIe et du Ve siècle, un long espace de temps s'est écoulé entre l'âge homérique et les âges classiques, pendant lequel la coutume des terres cuites funéraires ne semble pas avoir existé, et qu'on se figure malaisément une tradition des époques barbares se renouant même atténuée, même transformée, après des siècles de civilisation progressive.

Nous ne saurions trop louer toutes ces pages d'exposition et de controverse. M. Pottier n'est jamais obscur, ni infidèle à exprimer les pensées et les systèmes des autres ; sa discussion est un modèle de précision et de bon sens, il

Digitized by Google

donne un exemple heureux de cette méthode qui vient si fort et si justement en honneur chez les archéologues de notre École d'Athènes, et qui se résume en deux termes, observation rigoureuse, interprétation simple et prudente des textes et des faits. Ces mêmes qualités précieuses se retrouvent dans l'exposé du système que M. Pottier oppose aux précédents. Le voici tel qu'il l'a formulé lui-même : « L'industrie céramique n'a pas pour objet unique les rites d'ensevelissement. Elle a quatre débouchés, d'une importance à peu près égale : les jouets d'enfants, l'ornementation des chapelles privées dans l'intérieur des maisons, les offrandes apportées aux dieux dans leurs temples, les dons faits aux morts. Chacune de ces catégories donne naissance à un groupe spécial de terres cuites : tel genre de statuettes a un rôle bien marqué de jouets, un autre s'associe de préférence au culte des dieux pénates, un troisième est fabriqué à l'usage particulier des pèlerins qui se rendent dans les sanctuaires, un quatrième s'adresse exclusivement à la clientèle des nécropoles. Mais, en dehors de ces produits dont l'attribution est déterminée, les modeleurs en fabriquent un bien plus grand nombre qui, n'ayant aucun caractère précis, sont à même de satisfaire à tous les besoins du public. C'est un domaine commun où chacun puise à son gré, une catégorie neutre, de plus en plus pourvue de sujets familiers à partir du IVe siècle, l'art s'y exerce en pleine liberté, sans autre guide que sa propre inspiration ou les leçons de la statuaire contemporaine. Les types qui en font partie représentent la vie humaine sous tous ses aspects. Ils n'ont aucune destination spéciale dans l'esprit de celui qui les façonne. C'est l'acheteur qui leur donnera une signification précise, en les plaçant dans une maison, dans un temple, dans un tombeau. Ces images seront un cadeau d'amitié, une idole protectrice du foyer, un ex-voto pieux, une offrande funéraire, suivant l'intention du donateur (p. 278-79). »

Il nous semble difficile qu'on ne se rende pas aux arguments assemblés par M. Pottier en faveur de sa thèse. Le premier il a compris et montré qu'il ne faut pas isoler en un groupe à part les terres cuites trouvées dans les tombeaux, et négliger toutes les autres ; il a tenu compte non seulement des renseignements donnés par les fouilles de nécropoles, mais aussi de ceux que donnaient les explorations de temples ; il y a joint les leçons des textes et des monuments figurés : la conclusion s'est présentée d'elle-même, c'est que les terres cuites, sauf des exceptions toujours faciles à expliquer, n'ont par elles-mêmes aucune signification religieuse, à plus forte raison funéraire ; elles sont essentiellement indifférentes, mais chacun peut leur donner un sens précis ; le même coq plein de cailloux peut être un simple hochet, un ex-voto pieux, une figurine funéraire ; la même jolie tanagréenne sera la poupée d'une fillette, l'offrande qu'elle consacrera à Diane, protectrice des jeunes filles, la compagne qui dormira avec elle dans le même tombeau ; c'est l'intention du donateur qui fait tout, comme dit M. Pottier, qui applique par exemple à une cérémonie funéraire ce qu'elle aurait pu destiner à toute autre cérémonie.

Digitized by Google

Mais s'il en est ainsi, n'est-il pas vrai de dire que le livre de M. Pottier ouvre un jour tout nouveau sur les croyances populaires des anciens, des Grecs en particulier? Chez eux, comme chez les peuples modernes, c'est par les offrandes que se manifeste surtout la dévotion populaire ; les cœurs simples, de foi candide, sont généreux envers la divinité dont ils invoquent la bonté tutélaire, et leur reconnaissance s'exprime naïvement par les dons matériels. Les chapelles des églises chrétiennes comme les autels païens se couvrent d'ex-voto suspendus, mais chaque âge, chaque pays a ses ex-voto qu'il préfère. Les terres cuites et tous les bibelots qu'on peut leur assimiler nous montrent comme le choix des Grecs était libre, comme leurs idées sur ce point étaient larges, et comme la religion pouvait se mêler chez eux de la façon la plus intime aux actions les plus communes, aux objets les plus familiers.

Aussi nous avions raison de penser que les prétentions de M. Pottier sont trop modestes. Précieux pour l'histoire de l'industrie, disons de l'art des coroplastes, précieux pour la connaissance raisonnée des figurines, précieux pour l'histoire de la dévotion hellénique, ce petit livre est digne des deux superbes volumes que M. Pottier, avec son collaborateur, M. Salomon Reinach, a consacrés à ses fouilles, désormais célèbres, de Myrina.

Pierre Paris.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Publications récentes. — Les trois premiers mois de l'année 1891 nous ont apporté une moisson plus abondante qu'à l'ordinaire de livres, et même de gros livres, sur des sujets d'histoire religieuse. La plupart seront l'objet de comptes rendus spéciaux; ici nous nous bornons à les annoncer.

Notre collaborateur, M. *Goblet d'Alviella*, a publié chez Leroux *La Migration des symboles* (in-8 de 343 p.). Plusieurs parties de cet ouvrage ont déjà paru dans les *Mémoires de l'Académie de Belgique* et dans diverses revues, notamment ici-même (t. XX, p. 135). Les symboles étudiés par M. Goblet d'Alviella sont principalement la croix gammée ou tétrascèle, l'arbre paradisiaque, le globe ailé, le caducée phénicien et le triçula bouddhiste. Outre que ces divers mémoires ont été complétés depuis leur publication première, ils gagnent beaucoup par le fait seul d'être réunis en un beau volume illustré, puisque leur juxtaposition permet mieux au lecteur de suivre l'auteur dans les déductions d'ordre général auxquelles il veut nous conduire. Le principal bénéfice que M. Goblet d'Alviella a tiré de ces études est, en effet, d'avoir dégagé quelques-unes des conditions générales des symboles religieux et d'avoir ainsi, par une méthode rigoureuse, relevé du discrédit où l'avaient fait tomber de fâcheuses exagérations, l'histoire du symbolisme religieux.

M. *Maurice Vernes* continue, avec le zèle d'un apôtre, la conversion des critiques de l'Ancien Testament à une méthode réformée et à une doctrine de rajeunissement des écrits bibliques. Jusqu'à présent, le succès ne paraît pas couronner ses efforts, mais M. Vernes se console à la pensée que les premières déclarations de l'école grafienne ne rencontrèrent pas davantage un écho favorable, et il pense que ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de frapper à coups répétés sur les esprits récalcitrants jusqu'à ce qu'ils se rendent à merci. Aussi prend-il et reprend-il, sous toutes les formes, la thèse qui lui est chère, que la Bible juive, y compris les Prophètes, est l'œuvre de docteurs qui écrivaient environ de 400 à 200 avant notre ère. Après le *Précis d'Histoire Juive* de 1889 et les *Résultats de l'Exégèse biblique* de 1890, voici les *Essais bibliques* et *Du prétendu polythéisme des Hébreux* en 1891 et, pour un avenir prochain, *Les plus anciennes poésies bibliques*.

Les *Essais bibliques* (Leroux; in-12 de XIV et 372 p.) ne sont que la réimpression d'une série de sept mémoires déjà publiés à part ou dans diverses revues,

Digitized by Google

sur la Question du Deutéronome, la Méthode en littérature biblique, la Date de la Bible, les Travaux de M. d'Eichthal, etc. M. Vernes, d'une part, a voulu fortifier sa thèse en la présentant successivement à divers points de vue; d'autre part, il a montré comment il entend appliquer ses principes dans les deux études sur les « Populations primitives de la Palestine » et sur « Jephté et le droit des gens ». Les juges compétents connaissent déjà ces travaux.

Il en est autrement du volume que M. Vernes vient de publier dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études. On sait que depuis 1889 la Section des Sciences religieuses de cette École a entrepris, à l'exemple de la Section des Sciences historiques et philologiques, la publication d'une collection de travaux et de mémoires où chacun des professeurs insère, sous sa propre responsabilité et à son tour d'inscription, le fruit de ses études. L'exiguïté des crédits disponibles ne permet guère que la publication d'un volume par an. Le premier volume avait été l'œuvre collective de la Section, afin de donner une idée de la nature de l'enseignement qui s'y donne. Les tomes II et III — ce dernier sous presse — sont constitués par le grand travail dans lequel M. Vernes s'efforce d'établir, avec tous les détails nécessaires, la thèse dont il est l'auteur. Quelle que soit l'issue de la discussion à laquelle il convie ses adversaires, la science critique ne saurait que profiter du débat élargi en de telles proportions. Car, soit que les défenseurs des conclusions généralement adoptées aujourd'hui dans l'école dite critique repoussent victorieusement les attaques de M. Vernes, soit que celui-ci parvienne à établir le bien fondé de tout ou partie de ses affirmations dites réformatrices, la connaissance du développement littéraire et religieux du peuple juif en sortira plus complète et plus solide.

Le titre choisi par M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, ne donne qu'une idée inexacte du contenu du premier volume que nous avons sous les yeux. Le sous-titre est plus exact : *Essais critique sur la Religion du peuple d'Israël suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (Paris. Leroux; gr. in-8 de 415 p.; 7 fr. 50). M. Vernes, en effet, étudie successivement les sanctuaires du peuple d'Israël, les simulacres et les emblèmes divins, les fêtes et les sacrifices, l'alliance du Sinaï, le clergé et les prophètes, en recueillant chaque fois les renseignements que fournissent les livres historiques, les livres législatifs, les livres prophétiques et, lorsqu'il y a lieu d'en tenir compte, les hagiographes. Son but est bien plutôt de justifier l'idée qu'il s'est faite de l'origine post-exilienne de tous les écrits bibliques que de démontrer la permanence du monothéisme chez les Hébreux.

Tandis que M. Vernes trouble la critique biblique dans la satisfaction d'un triomphe bien mérité, les esprits fascinés par le Bouddhisme ne cessent pas de plaider sur tous les tons les mérites du « Lotus de la bonne Loi ». Nous ne nous occupons pas ici des rêveries de la Théosophie bouddhiste, dont un de nos collaborateurs, qui a vu de près les chefs de ce mouvement bizarre, a résumé les doctrines une fois pour toutes il y a déjà plusieurs années (t. X, p. 43 et 161).

Digitized by Google

L'Essai sur la philosophie bouddhique de M. *Augustin Chaboseau* (Paris, Carré; in-8 de 251 p.) a tout au moins le mérite de dégager l'idole bouddhiste des fantasmagories de l'ésotérisme théosophique; mais nous craignons que ce ne soit pour abonder d'autant plus dans une autre illusion non moins spécieuse, qui consiste à se faire un Bouddhisme philosophique à l'usage du monde occidental qui soit si bien dégagé de toutes les scories de ses manifestations historiques et positives qu'il n'ait plus qu'une existence idéale. On peut lire tout le volume de M. Chaboseau sans se douter que le Bouddhisme est, avant tout, une religion de moines, et que nulle part il ne s'est établi sans provoquer un ritualisme excessif. Cela ne diminue pas la beauté d'une partie des enseignements moraux qu'il propage, mais cela suffit à établir combien il est impropre à alimenter la vie spirituelle de nos races occidentales, avides d'action et de vie. M. Chaboseau voit le Bouddhisme à travers les lunettes d'un philosophe et il n'a pas la moindre notion de la méthode historique.

Le culte des empereurs dans la société gréco-romaine est moins populaire que le Bouddhisme parmi ceux de nos contemporains qui sont en quête d'une religion nouvelle, mais il a eu, une fois de plus, le privilège d'attirer l'attention de quelques-uns de nos historiens compétents. M. l'abbé Beurlier lui a consacré sa thèse française de doctorat ès lettres, en Sorbonne, *Le Culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien* (Paris, Thorin; 7 fr. 50). Après avoir recherché les origines du culte des empereurs, M. Beurlier en poursuit l'histoire, d'abord jusqu'à Constantin. Il décrit les honneurs rendus aux empereurs et les fêtes célébrées pour les glorifier, soit à Rome, soit dans les assemblées provinciales, soit dans les municipes; il passe en revue les institutions et les personnages consacrés à ce culte, aussi bien les corporations créées expressément dans ce but que les anciens collèges qui ont subordonné peu à peu leurs fonctions religieuses premières au culte impérial, aussi bien le culte des collèges publics que celui des collèges privés et des particuliers. Seuls, les Juifs et les Chrétiens font exception; leur opposition est traitée dans un chapitre particulier. La dernière partie de cette thèse — l'une des meilleures qui ait paru dans ces dernières années — est consacrée au culte impérial après Constantin. M. l'abbé Beurlier a traité ce sujet après beaucoup d'autres. Il lui était difficile de faire beaucoup de découvertes sur un terrain déjà tant de fois battu. Il a du moins su être complet, et l'on a pu dire avec raison que, jusqu'à la découverte de nouveaux documents, son livre peut être considéré comme épuisant le sujet.

Mais un sujet est-il jamais épuisé? Au moment même où paraissait la thèse de M. Beurlier, nous recevions le premier fascicule des *Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble* pour 1891, qui contient un remarquable mémoire de M. *Ed. Beaudouin*, professeur à la Faculté de droit, sur *Le Culte des empereurs dans la Cité narbonnaise*. M. Beaudouin a voulu faire pour la Narbonnaise, d'après les inscriptions du tome XII du *Corpus*, ce que M. Hirschfeld

Digitized by Google

a fait jadis pour l'Afrique, après la publication des inscriptions de l'Algérie par Renier, une monographie qui épulse le sujet et qui ne laisse pas de côté, ainsi qu'on a coutume de faire dans les travaux plus généraux, les prêtres municipaux des empereurs, les flamines des cités. Il n'a pas pu avoir connaissance de la thèse de M. Beurlier; autrement il aurait, sur ce point, fait exception en sa faveur. Le mémoire de M. Beaudouin est le fruit d'une étude très approfondie, très documentée, et d'une portée plus générale que le titre ne le ferait supposer. La conclusion qu'il a le plus à cœur de faire prévaloir, c'est que dans les provinces d'Occident, comme en Italie, le culte personnel à des empereurs vivants ou à des personnages de la famille impériale encore vivants n'a guère appartenu qu'à Auguste lui-même ou aux princes de sa famille. M. Beaudouin a eu le tort, semble-t-il, de prendre pour terme fondamental d'appréciation le culte des empereurs tel qu'il était pratiqué en Italie. C'est là qu'il était certainement le plus sobre. Nous lui reprocherions aussi volontiers de traiter les inscriptions et les médailles un peu trop comme des textes de lois, sans tenir compte du caractère plus indéterminé notamment des inscriptions votives. L'association d'un personnage impérial et d'une divinité n'équivaut pas à leur identification, cela ne fait pas doute, mais elle établit entre eux un rapport d'analogie qui, dans la dévotion populaire, se traduit par une assimilation pratique. Le fascicule des *Annales* qui paraîtra au mois de juin contiendra la suite du mémoire.

L'histoire religieuse a été particulièrement favorisée cet hiver par les candidats au doctorat ès lettres. Si M. Beurlier a consacré sa thèse au culte des empereurs, M. *F. Allègre*, maître de conférences à la Faculté des lettres de Lyon, a consacré une autre thèse à l'une des divinités les plus intéressantes pour l'historien de la religion gréco-romaine, à la Fortune, à Tyché : *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées* (gr. in-8 de 243 p.; Paris, Leroux; forme le t. XIV de la « Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon »). Tyché apparaît tout d'abord dans Hésiode comme nymphe des eaux. Elle devient la déesse bienveillante, présidant au bonheur en général. M. Allègre étudie la genèse de cette évolution et, lorsqu'elle est achevée, il est amené à étudier le rôle de la déesse, son rapport avec l'idée de la Providence dans la religion grecque au v^e^ siècle et avec l'idée du hasard, les rapprochements et les identifications de Tyché avec d'autres divinités et enfin son culte, notamment sous la forme de Tyché des villes et des particuliers. La troisième partie traite des représentations figurées de la déesse. Les conclusions de M. Allègre ont été vivement discutées à la soutenance. Dans notre prochaine livraison, nous publierons un article de notre honorable collaborateur, M. Bouché-Leclercq, qui les soumettra à un examen approfondi, digne de l'importante contribution que l'auteur a apportée à la science des religions.

L'événement principal dans le domaine de nos études a été cet hiver l'apparition depuis longtemps annoncée des deux gros volumes de M. *Gaston Boissier*,

Digitized by Google

La fin du paganisme. Études sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV^e *siècle* (Paris, Hachette; 2 vol. gr. in-8 de 462 et 516 p.). Déjà d'importants fragments nous en avaient été communiqués dans diverses revues, notamment dans la *Revue des Deux-Mondes*. Sautant par dessus le III^e siècle, pourtant d'un si grand intérêt pour l'histoire religieuse, M. Boissier achève sa *Religion romaine*, désormais classique, par le récit de la substitution du christianisme à l'ancienne religion. Son livre commence à la conversion de Constantin. Ce qui en fait le grand intérêt, c'est moins ce qui touche à l'histoire proprement dite de l'Église, que l'étude détaillée de la façon dont le christianisme s'accommoda des traditions et des habitudes de l'éducation romaine et se revêtit des dépouilles de la culture antique. La fin du tome I^er « Comment les éléments sacrés et profanes se sont fondus ensemble dans le christianisme » et la plus grande partie du tome II, consacrée à la poésie latine chrétienne et à la description de la société païenne du IV^e siècle, sont particulièrement intéressants pour les historiens ecclésiastiques, parce qu'ils y goûteront une connaissance exquise des lettres latines par un lettré qui n'a pas dédaigné ce que ses collègues considèrent en général comme une décadence et qu'ils y trouveront, sous une forme très agréable, beaucoup de renseignements précieux sur la composition et les mœurs de la société après le triomphe officiel du christianisme. Nous y reviendrons.

Le bel ouvrage de M. Boissier trouve son complément dans un livre non moins intéressant qui a paru en même temps, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps* (Hachette; gr. in-8 de VIII et 334 p.) par M. *Aimé Puech*, professeur adjoint à la Faculté des lettres de Rennes. M. Boissier, en effet, s'est occupé d'une façon presque exclusive de la société et de la littérature latines. M. Puech a fait de Jean Chrysostome le centre d'un large tableau de la société chrétienne orientale. Ce sont bien deux mondes différents. La séparation des deux empires d'Orient et d'Occident est faite dans les mœurs, dans les lettres et même dans l'Église, avant d'être définitivement acquise dans la politique. Le livre de M. Puech est la reproduction du mémoire que l'Académie des sciences morales et politiques a couronné en 1890, dans le concours sur la question suivante : « Exposer, d'après les œuvres de saint Jean Chrysostome, quelles étaient les mœurs de son temps, et discuter, au point de vue moral, la manière dont il les juge ». Après avoir présenté le grand orateur qui vient déposer à sa barre, M. Puech traite successivement des classes de la société, de la famille, de la religion, des spectacles, de la cour et de l'empire. Une vive sympathie pour Chrysostome anime l'auteur, sympathie bien compréhensible pour l'une des plus nobles figures de l'antiquité chrétienne, mais qui ne va pas jusqu'à rendre son historien aveugle pour les faiblesses de l'Église de ce temps. Ce qui nous manque dans l'ouvrage de M. Puech, c'est ce que nous trouvons justement dans les deux volumes de M. Boissier, l'analyse de l'adaptation du christianisme aux idées et aux mœurs de la société païenne orientale, soit dans une nature distinguée comme celle de Chrysostome, soit dans le monde de beaucoup inférieur

Digitized by Google

auquel il s'adresse. Une critique plus détaillée reprendra plus d'une assertion de l'auteur; mais, dans son ensemble, ce livre est d'un grand intérêt et fait honneur à M. Puech.

Ce n'est pas non plus en quelques lignes d'une chronique que l'on peut parler comme il convient d'une autre thèse de doctorat ès lettres de M. *P. Imbart de la Tour*, maître de conférences à la Faculté des lettres de Bordeaux, sur *Les Élections épiscopales dans l'Église de France du* IX^e^ *au* XII^e^ *siècle* (Paris, Hachette; gr. in-8 de XXXI et 554 p.). M. Imbart de la Tour a voulu suivre, pièces en mains, la décadence du principe électif dans l'Église de France. Il a fort bien vu que, pour comprendre cette situation qui se fixe définitivement au XI^e^ siècle, il fallait remonter jusqu'à Charlemagne. Dans les deux premières parties, l'auteur analyse les éléments de la procédure et du droit électoral au IX^e^ siècle. Il part de là pour étudier les transformations internes et externes du régime électoral et leurs rapports avec les transformations de l'état social pendant les siècles suivants. Il montre les grands papes du XI^e^ siècle luttant en faveur du droit populaire. M. Imbart de la Tour reconnaît qu'il serait contraire à la vérité historique de prétendre que la réforme n'ait beaucoup accru l'influence de la papauté dans les élections (p. 418). Mais il n'en conclut pas moins que la papauté s'efforça de rétablir l'ancienne coutume, sans indiquer que, dans l'état réel de l'Église d'alors, la suppression des droits ou des empiétements (comme on voudra) des souverains laïques et la limitation incessante du pouvoir métropolitain par les papes rendaient ce prétendu rétablissement de l'ancienne coutume illusoire et ne profitaientt en réalité qu'à la papauté. M. Imbart de la Tour est dominé par une conception de la papauté qui tient plus du dogme que de l'histoire.

Il nous reste à signaler quelques ouvrages, datant de 1890, où l'historien religieux qui étudie le moyen âge ou la Réforme trouvera d'utiles renseignements. Ce sont d'abord les *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, par M. *B. Hauréau* (t. I^er^, Klincksieck ; in-8 de VII et 406 p.), où l'on trouvera des renseignements sûrs touchant la date et la provenance d'un grand nombre de sermonnaires, de poèmes et de traités qui renferment de si curieux détails sur la vie sociale, les croyances populaires, le niveau intellectuel, moral ou religieux du moyen âge. Ce volume est à rapprocher de l'édition des « *Exempla* » de Jacques de Vitry, publiée récemment en Angleterre par M. Crane pour la Folk-lore Society, et d'un recueil de textes publié récemment par M. L. Kotelmann sous le titre de *Gesundheitspflege im Mittelalter* (Leipzig, Voss), qui fournit un grand nombre d'extraits des sermonnaires relatifs à la manière de vivre du XIII^e^ à la fin du XV^e^ siècle.

Ce sont ensuite deux ouvrages relatifs à l'histoire de la Réforme en France, *Quelques pages sur l'histoire des Huguenots*, d'*Eugène Bersier* (Paris, Fischbacher; in-12 de XVI et 230 p.) et la *Réforme française avant les guerres civiles* de M^me^ *C. Coignet*. Ce dernier est une œuvre de vulgarisation écrite par une femme d'une intelligence distinguée et d'un esprit généreux. Dans le volume

Digitized by Google

où les amis de M. Bersier ont recueilli des discours relatifs à l'histoire des Huguenots, il y a plus que de la simple vulgarisation. Les études sur Coligny, sur les Académies protestantes, sur l'accueil que la révocation de l'Édit de Nantes rencontra auprès des grands personnages de l'époque et sur l'industrie des refugiés français, reposent sur un fond très solide de connaissances directement puisées aux sources et, en maint endroit, la forme, toujours très heureuse, s'élève jusqu'à la haute éloquence. Ce petit volume mérite de prendre rang parmi les chefs-d'œuvre de la littérature historique de notre temps.

Le livre de M. *Lanson* sur *Bossuet* (Lecène-Oudin; in-18 de XII et 522 p.) n'est pas moins solidement étayé d'informations très précises. Mais c'est une apologie plutôt qu'une étude littéraire ou historique; et quand M. Lanson, non content de faire de Bossuet le maître de la belle éloquence classique, prétend encore le présenter comme le modèle de l'historien, du penseur, du moraliste et du politique pour le XIXe siècle, il fait du tort à son héros à force de vouloir l'exalter. Il ne fait plus œuvre d'historien, en ne se bornant pas à juger Bossuet dans le milieu auquel il appartient, et il fournit lui-même des armes pour réfuter ses paradoxes, comme le lui a fort spirituellement montré M. Jules Steeg, dans la livraison de mars de la *Revue Pédagogique* (p. 193 et suiv.).

Nécrologie. — Le mois d'avril a enlevé à la science religieuse de langue française deux hommes qui, à des titres divers et avec des méthodes différentes, lui ont rendu de précieux services. Le 8 avril, M. Edmond de Pressensé est mort à Paris, à l'âge de soixante-sept ans. M. de Pressensé a été l'un des hommes qui ont fait le plus d'honneur à sa génération par la droiture de sa vie et par l'inaltérable dévouement qu'il a témoigné pour toutes les causes libérales, non seulement pendant les dernières années de sa vie, mais à une époque où il y avait quelque mérite à braver les rigueurs officielles. Ce libéralisme politique et ecclésiastique s'alliait chez M. de Pressensé à des convictions religieuses fermement orthodoxes. Il a été en France, avec M. Bersier, le représentant le plus éminent du système des églises libres, séparées de l'État et soutenues par les seules souscriptions de leurs adhérents. Il a mené de front l'activité pastorale, la vie politique et le travail scientifique. Quand la mort l'a enlevé, après une longue et douloureuse agonie, il était sénateur et membre de l'Académie des sciences morales et politiques ; il n'avait pas cessé d'être pasteur.

M. de Pressensé était avant tout orateur. Sa pensée se coulait naturellement dans la forme du discours. C'est là ce qui fait le mérite et la faiblesse à la fois de son œuvre scientifique. Nous avons analysé et critiqué ici-même les principaux volumes de son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne* (t. XV, p. 203; t. XVIII, p. 212; t. XX, p. 217). On y trouve trop souvent le ton de l'apologète; on regrette parfois, comme dans son *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre* qui a eu sept éditions, que les convictions dogmatiques de l'auteur arrêtent le libre essor de la méthode critique moderne. L'érudition y est hâtive et parfois improvisée. Mais, malgré tous ces défauts, les ouvrages histo-

Digitized by Google

riques de M. de Pressensé n'en conservent pas moins une réelle valeur par le souffle généreux qui les anime, par le talent de l'auteur pour faire revivre les scènes du passé telles qu'il les voit, enfin par les services qu'ils ont rendus et qu'ils rendent encore à la science en faisant pénétrer, dans un monde trop souvent fermé par son étroitesse dogmatique, une partie des conclusions les mieux établies de l'histoire scientifique du christianisme. Nous ne saurions, en particulier, oublier ici la large part que M. de Pressensé a faite à l'histoire des religions dans la nouvelle édition de son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église*. Il avait compris la nécessité d'élargir l'histoire de l'Église en tenant compte des autres religions au milieu desquelles ou à la suite desquelles celle-ci a pris son essor. En dehors des ouvrages déjà mentionnés, l'histoire religieuse moderne doit encore à M. de Pressensé : *Le Concile du Vatican, son histoire et ses conséquences politiques et religieuses ; La liberté religieuse en Europe depuis 1870* ; *L'Église et la Révolution française ; Alexandre Vinet, d'après sa correspondance inédite avec Henri Lutteroth*.

Autant M. de Pressensé était l'homme de la parole publique, autant M. Édouard Reuss était l'homme de cabinet, le savant tout entier concentré sur ses livres et absorbé par ses cours. Il est mort, le 15 avril, à Strasbourg, sur cette terre alsacienne où il avait toujours vécu et à laquelle il appartenait par toute les fibres de sa personnalité. Il avait atteint l'âge de quatre-vingt-six ans et se reposait de son immense labeur dans le cadre merveilleux de l'une des plus belles bibliothèques privées qu'un théologien ait jamais possédée. Il avait eu le rare privilège d'achever l'œuvre à laquelle il s'était consacré dès sa jeunesse et à laquelle il a voué toute sa vie. Rien n'avait pu le détourner de la tâche qu'il s'était assignée, ni les controverses ecclésiastiques, ni les considérations intéressées, ni même les terribles catastrophes dont l'Alsace a été la victime. Sa conscience de savant était inflexible, sa persévérance au travail, infatigable. Il la été le type du bénédictin protestant. Édouard Reuss était la personnification ra plus accomplie de cette école de théologie de Strasbourg, dont la place est marquée dans l'histoire de la pensée au XIX^e^ siècle. Il réunissait en lui les qualités de l'esprit allemand et de l'esprit français, l'érudition minutieuse, la science massive qui, pendant la plus grande partie de ce siècle, ont été le privilège de l'Allemagne, et la clarté de conception, la netteté dans la disposition des pensées qui caractérisent la manière française. Aussi son œuvre a-t-elle acquis une valeur universelle et durable et son influence a-t-elle été éminemment féconde sur les diverses générations d'étudiants qui se sont succédé au pied de sa chaire.

La Bible, voilà quel fut l'objet constant de ses études. Tantôt il montre de quelle façon se sont formés les divers livres qui la composent dans sa *Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*; tantôt il retrace l'histoire de la pensée chrétienne primitive telle qu'elle se déroule dans les écrits bibliques, comme dans les deux volumes de son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle*

Digitized by Google

apostolique; tantôt encore il établit de quelle façon le recueil biblique s'est formé, dans son *Histoire du Canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne*. Il la suit à travers les âges dans ses divers modes de publication. Ici, il s'occupe des bibles historiées du moyen âge et des traductions de la Bible dans *Die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks* ou dans les *Fragments littéraires et critiques sur l'Histoire de la Bible française*. Ailleurs, il dresse le catalogue magistral de toutes les éditions du recueil sacré dans la langue originale, comme dans sa *Bibliotheca Novi Testamenti Græci*. Enfin, il résume les fruits de son étude prolongée dans les quatorze volumes de *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, qui demeureront comme le monument classique de l'interprétation critique du plus grand livre de l'humanité dans notre littérature théologique française moderne.

C'est surtout dans son application à l'Ancien Testament que la critique de Reuss a été initiatrice. Il est le véritable père du système que l'on appelle ordinairement, du nom d'un autre théologien, le système de l'école grafienne, et qui est aujourd'hui généralement admis dans ses grandes lignes par tous les critiques indépendants de la tradition ecclésiastique. Nos lecteurs ont assez souvent eu l'occasion d'en faire connaissance dans cette Revue pour qu'il ne soit pas nécessaire de le reproduire à nouveau. L'homme de cabinet, l'hébraïsant paisible a opéré ici une véritable révolution, d'autant plus intéressante qu'elle n'était en aucune façon inspirée par des sentiments hostiles à l'Église ou par des passions anti-religieuses, mais qu'elle procédait exclusivement du désir de faire mieux comprendre le livre saint.

Ses travaux sur *Flavius Joseph* et sur les *Sybilles chrétiennes* se rattachent aussi à l'étude du siècle apostolique et de la Bible. N'en peut-on pas dire autant, jusqu'à un certain point, de l'autre grande entreprise à laquelle M. Reuss a attaché son nom, l'édition magistrale de toutes les œuvres de Calvin (*J. Calvini Opera quæ supersunt*)? Commencée avec le concours de MM. Baum et Cunitz, elle a été achevée par Édouard Reuss seul. Déjà quarante-deux volumes grand in-4° à deux colonnes ont paru chez Schwetschke, à Brunswick. Ce qui reste à publier est complet en manuscrit. Il y a plusieurs années déjà que M. Reuss nous montrait les cahiers prêts pour l'impression.

Ainsi, non seulement Édouard Reuss, après l'annexion de l'Alsace, a donné à la France sa principale œuvre, *La Bible*, mais encore il a consacré une grande partie de sa verte vieillesse à donner une édition définitive du plus grand théologien français du XVI^e^ siècle. La France lui doit un souvenir reconnaissant. Et nous qui lui devons tant, comme tous ceux de notre génération qui ont fait des études bibliques, nous avons à cœur de lui adresser l'expression de notre pieuse gratitude. J. R.

Nouvelles diverses. — 1° Notre collaborateur M. *Audollent* s'est acquitté d'une mission épigraphique en Algérie, avec la collaboration de M. *J. Letaille*, du mois d'octobre 1889 au mois de février 1890. Le rapport circonstancié des

Digitized by Google

résultats de cette mission a été inséré dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome (t. X) et en tirage à part (Rome, Cuggiani). Les résultats obtenus par les deux explorateurs intéressent à la fois l'épigraphie chrétienne et païenne. L'Algérie a déjà beaucoup donné aux épigraphistes; si elle était méthodiquement explorée, elle fournirait certainement une moisson bien plus abondante encore.

— 2° Nous avons reçu de M. *Léon Pineau* un petit volume de la collection de contes et chansons populaires publiée par Leroux : *Les Contes populaires du Poitou*. Aucun de ces récits n'offre une grande originalité. L'histoire des croyances populaires n'y puisera pas de documents nouveaux. Ce n'est pas l'éditeur qu'il faut en accuser. Il a opéré sur un sol pauvre, mais il a mis une grande simplicité dans ses récits et la table analytique et alphabétique de la fin permettra aux chercheurs d'y retrouver facilement les éléments de comparaison avec des contes d'autres régions. M. Pineau a eu raison de penser que cela vaut mieux que de se lancer à l'étourdi, soi-même, dans le folk-lore comparé.

— 3° La *Revue théologique* de Montauban a cessé de vivre par suite du départ de M. Bois, doyen de la Faculté de théologie, qu'une douloureuse maladie oblige à quitter ses travaux [1]. Mais elle disparaît sous son ancienne forme pour reparaître sous le titre de *Nouvelle Revue de théologie et des Questions religieuses* et elle cesse d'être dirigée par M. Bois père, pour être dirigée par M. Henri Bois, fils du précédent. Le programme dogmatique reste le même; mais on nous promet plus de variété et plus de régularité. Les questions religieuses y seront traitées à côté de la théologie pure.

— 4° Il convient de signaler dans le cahier de janvier-février du *Journal asiatique*, une note de M. *de Harlez* sur le *Yi-King, sa nature et son interprétation*, qui a pour but de justifier l'auteur des reproches que son système de traduction de ce livre mystérieux lui a valus. « Il y a donc à choisir, écrit M. de Harlez (p. 170), entre un système qui fait du Yi-king, sans y rien changer, un livre comme tous les autres, ayant un sens en toutes ses parties, celles-ci étant bien coordonnées, qui en explique la transformation d'une manière très naturelle fondée sur l'histoire, et qui lui enlève tout ce qu'elle a d'irrationnel en soi; et cet autre, fondé sur une tradition nullement antique, qui représente le livre chinois comme un recueil de soixante-quatre tissus de non-sens, de sottises inimaginables, ayant chacune pour titre un son dépourvu de sens tout comme le reste, et dont rien ne justifie le caractère tellement irrationnel que les commentateurs se contredisent souvent eux-mêmes, parce que leur bon sens naturel les éloigne des explications reçues et les force à reconnaître la vraie nature du vieux King. »

M. de Harlez estime que le Yi a été transformé en livre de consultation du sort. Les devins ont été amenés à faire abstraction de la signification de l'en-

1. Depuis la rédaction de cette Chronique, M. Bois est décédé.

Digitized by Google

semble et des différentes sentences dans leurs rapports mutuels. Les titres des chapitres ont été laissés de côté; leur valeur s'est perdue. Quant aux « kouas » ou hexagrammes, ce sont des figures servant à la divination et pouvant fournir matière à différents horoscopes, ou des signes de numérotation. Le système du savant sinologue de Louvain a tout au moins l'avantage de la vraisemblance sur tous ceux qui ont été présentés jusqu'à présent et qui étaient parfaitement incompréhensibles.

ANGLETERRE

Publications récentes. — *W. M. Ramsay. The historical geography of Asia Minor* (Londres, Murray; in-8 de VI et 495 p.). M. Ramsay parcourt depuis de longues années les régions encore si mal connues de l'intérieur de l'Asie Mineure. Il est célèbre par le grand nombre d'inscriptions et de monuments qu'il a retrouvés et dont tous les recueils archéologiques ont parlé. La Société géographique de Londres a eu la bonne idée de publier dans ses « Supplementary papers » (t. IV) le résumé de ses admirables études historiques sur la géographie de l'Asie Mineure. Ce travail rendra les plus grands services à tous ceux qui s'occupent de l'histoire profane ou ecclésiastique de ce pays, d'une part en leur faisant connaître les grandes voies de communication aux diverses époques historiques, d'autre part en leur offrant les renseignements géographiques les plus complets sur les cités et les évêchés des diverses provinces de l'Asie Mineure et, parfois même, de précieuses données sur les cultes locaux qui y ont fleuri autrefois. L'ouvrage de M. Ramsay est un livre à consulter plutôt que d'une lecture facile.

Studia biblica et ecclesiastica, II. (Oxford, Clarendon Press). Les membres de l'Université d'Oxford qui s'occupent d'études bibliques et d'histoire ecclésiastique, continuent avec une sage lenteur la publication d'un recueil destiné à faire connaître les résultats de leurs recherches. Le premier volume a paru en 1885 ou 1886. Le second a vu le jour il y a quelques semaines. On y remarque un travail très nourri du savant bibliothécaire de la Bodléienne, le Dr Neubauer, sur les titres des Psaumes, une monographie de M. Bigg sur les Homélies clémentines, et un mémoire de M. F. H. Woods sur l'Origine et les rapports réciproques des évangiles synoptiques. M. Woods considère notre Évangile de Marc comme la base originale des deux autres, sans recourir à l'hypothèse d'un Proto-Marc. Le présent volume, on le voit, n'offre rien de bien nouveau. Il est intéressant plutôt comme symptôme des efforts tentés par quelques hommes très compétents pour répandre parmi les gens d'Oxford la méthode et les conclusions de la théologie indépendante. Dans les dernières livraisons d'une excellente Revue qui, plus que les *Studia biblica* d'Oxford, pourrait contribuer à l'éducation théologique de l'Angleterre, il s'agit de l'*Expositor*, M. le professeur Sanday a traité d'une façon intéressante cette même question de l'origine de nos évangiles synoptiques.

Digitized by Google

Nouvelles diverses. — 1° *Les Congrès de Londres.* Il se tiendra cet été plusieurs congrès à Londres. Le 1er octobre, les *folkloristes* tiendront le leur à la Société des antiquaires. Il y aura quatre sections : celle des coutumes et institutions traditionnelles sera présidée par M. Fréd. Pullock ; celle des contes populaires, par M. E. Sydney Hartland ; et la section de mythologie, par le professeur Rhys.

C'est au commencement de septembre que doit se réunir à Londres le *Congrès des Orientalistes*, du moins d'une partie d'entre eux. On sait, en effet, qu'à la suite de certains incidents du Congrès de Stockholm, la discorde règne au camp de ces messieurs. Les uns veulent se réunir à Londres en septembre 1891, les autres à Oxford en 1892. Comme toujours, le conflit se complique ici de considérations personnelles et de froissements d'amour-propre. Il n'appartient pas à des étrangers de se mêler des dissensions intestines des savants anglais. On peut toutefois exprimer le regret qu'il ne se trouve pas en Angleterre quelques personnes assez autorisées pour se mettre à la tête d'un mouvement de réconciliation. L'Angleterre était appelée par les intéressés à rétablir l'ordre dans le monde des congressistes. Elle donnerait un singulier démenti à ceux qui avaient eu confiance en elle, si, par suite de misérables querelles personnelles, elle n'aboutit à autre chose qu'à consacrer le schisme.

— 2° L'éditeur Murray annonce pour l'été prochain une nouvelle édition, revue et augmentée, de l'ouvrage bien connu de M. Monier Williams : *Brahmanism and Hinduism*, qui fait pendant au livre classique du même auteur sur le Bouddhisme.

— 3° Les cours et conférences institués à *University Hall* (Gordon Square, Londres, W. C.) pour familiariser les esprits cultivés de la capitale anglaise avec les résultats de la science religieuse moderne, sont confiés pour le trimestre d'avril-juillet à M. James Martineau, qui parlera de l'Évangile de Luc, à M. Ch. Hargrove, qui fera connaître les conclusions de la théologie critique sur le IVe évangile, à M. Wicksteed, qui décrira la croissance d'une religion nationale, et à M. Armstrong, qui analysera les moyens par lesquels l'homme peut connaître Dieu.

HOLLANDE

Au moment où les travaux de MM. Bellangé, Ernest Havet et Maurice Vernes tendent à reporter après l'exil du peuple juif la rédaction de tous les livres de l'Ancien Testament, y compris les livres prophétiques, l'étude de la période si obscure de l'histoire juive, qui s'étend d'Esdras aux Macchabées, offre un intérêt tout spécial. On accueillera donc avec plaisir le mémoire que M. le professeur Kuenen a publié dans les *Mémoires de l'Académie des sciences des Pays-Bas* (3e série, VII) sur la *Chronologie de la période persique de l'histoire juive.* M. Kuenen s'est attaché particulièrement à l'hypothèse que M. van Hoonacker,

Digitized by Google

de Louvain, a brillamment soutenue dans le *Muséon* de 1890, d'après laquelle la venue d'Esdras en Judée, à la tête d'une colonie juive, doit être placée en 397, dans la septième année d'Artaxerxès II Mnemon, et non en 458, dans la septième année d'Artaxerxès Ier Longuemain. La solution de ces difficultés chronologiques est d'un grand poids dans le débat sur la formation de l'Hexateuque.

HONGRIE

Les cahiers trimestriels de mars et de juin 1890 du *Hittudományi Folyóirat* (Bulletin théologique), rédigé en langue magyare sous la direction du Dr Jean Kiss, recueil que nous avons déjà signalé comme une preuve de l'activité intellectuelle du clergé catholique en Hongrie, renferment deux études qui nous intéressent : l'une est du Dr Kiss lui-même, elle a été lue à la Société Saint-Étienne ; intitulée « La lumière d'Asie » et « La lumière du monde », elle porte sur le Bouddhisme. L'autre, dont l'auteur est le Dr Alexandre Giesswein, a pour objet le « Livre des morts de l'ancienne Égypte » ; il a été lu à l'Académie hongroise.

(*Communication de M. E. S.*)

ÉTATS-UNIS

M. Francis Ellingwood Abbot, le philosophe américain bien connu, vient de publier, sous le titre de *The way out of agnosticism or the philosophy of free religion* (in-18 de XI et 83 p. ; Boston, 1890), un résumé du cours de philosophie qu'il a donné en 1888, à l'Université de Harvard. Dans cet opuscule, qui résume et complète les vues déjà exposées dans son ouvrage *Scientific Theism*, il développe les principales propositions qui donnent tant d'originalité et de profondeur à sa tentative de reconstituer une théologie rationnelle, en s'appuyant sur les données d'un réalisme en opposition avec les tendances prédominantes de la philosophie contemporaine. Se séparant à la fois du phénoménisme, du subjectivisme et même du réalisme transfiguré d'Herbert Spencer, qu'il dénonce comme une simple métamorphose du nominalisme, il s'efforce de démontrer l'intelligibilité infinie de l'Univers, non seulement dans les relations de ses éléments, mais encore dans la constitution intime de son unité. S'élevant ensuite au-dessus des conceptions mécaniques et même organiques du monde qui peuvent simplement nous fournir un panthéisme plus ou moins franchement matérialiste, il arrive à trouver l'unité absolue de l'Univers dans « la réalisation éthique de l'idéal infini de Dieu qui se réflète dans l'idéal fini de l'homme, comme le soleil se réfléchit dans la goutte de rosée ».

Tel est, à l'en croire, le seul principe qui puisse non seulement attribuer une validité objective à la loi morale, mais encore fournir une base inébranlable à la religion de l'avenir. Il n'est pas inutile de rappeler ici que M. Carrau, en

Digitized by Google

exposant le système de M. Abbot dans son volume sur la *Philosophie religieuse en Angleterre*, a présenté la doctrine religieuse scientifique du penseur américain comme un heureux amendement à celle de M. Spencer.

(*Communication de M. le comte Goblet d'Alviella.*)

ÉGYPTE

Les fouilles de M. Grébaut à Deïr el Bahari. Notre compatriote, M. Grébaut, a eu la bonne fortune de découvrir à Deïr el Bahari, au fond d'un puits de 15 mètres de profondeur, l'entrée d'une série de souterrains dans lesquels ont été cachées jadis 163 momies. Les plus récentes datent de la XXI[e] dynastie. Les sarcophages sont généralement d'une belle conservation. Ils portent en grande majorité les noms de prêtres ou de prêtresses d'Ammon. Cette découverte permet d'enrichir notre connaissance de l'ancienne religion égyptienne. D'abord il sera d'un grand intérêt d'avoir l'histoire d'une série de prêtres se succédant pendant plusieurs siècles. De plus, les sarcophages de ces prêtres ne ressemblent pas aux autres. Du relevé très sommaire qu'en a fait M. Grébaut pour en dresser l'inventaire, il résulte qu'ils présentent un grand nombre de figures et de scènes nouvelles et qu'ils fournissent dès à présent plusieurs renseignements inconnus sur la signification de certains êtres symboliques.

Outre les sarcophages, la cachette contenait encore soixante-quinze statuettes en bois, renfermant à l'intérieur chacune un papyrus. On peut espérer obtenir ainsi une connaissance exacte du rituel thébain des XX[e] et XXI[e] dynasties. Le dépouillement de ces richesses est commencé à l'heure actuelle. Nous saurons bientôt à quoi nous en tenir.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES [1]

I. Académie des Inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 13 *février* : M. *Héron de Villefosse* fait connaître quelques-uns des résultats les plus intéressants des explorations archéologiques de M. *de la Martinière* au Maroc : une inscription votive en caractères phéniciens trouvée à Lixus ; trente-cinq inscriptions, à Volubilis, parmi lesquelles une dédicace de *cultores domus Augustæ* de l'an 158 ; une épitaphe romaine qui doit se lire de droite à gauche, comme si elle était en caractères phéniciens.

M. *Salomon Reinach* interprète les bas-reliefs d'un autel découvert au XVIIIe siècle dans la Côte-d'Or, à Mavilly. Les personnages sculptés sur ce monument qui se compose de deux dés superposés, ne sont ni des divinités gauloises, ni des druides avec leurs élèves comme on l'a prétendu. Ce sont les douze grands dieux du Panthéon romain ; seul, le serpent à tête de bélier est spécifiquement gaulois. Il faut noter aussi qu'Apollon est représenté sous forme d'un enfant, ce qui correspond à la qualification *bonus puer* qui lui est donnée dans les inscriptions gauloises et à l'épithète Maponus, qui se retrouve dans le gallois « mapon » avec le sens d' « enfant mâle ».

M. *Delisle* présente un ouvrage de M. l'abbé *Fourrière* : *La mythologie expliquée d'après la Bible.*

— *Séance du* 20 *février* : M. *Geffroy* écrit de Rome que le P. *Germano*, continuant ses fouilles au Cœlius, sous la basilique des Saint-Jean et Saint-Paul, a trouvé des peintures probablement du VIIIe siècle, qui représentent des scènes de la Passion, et que M. le professeur *Lanciani* a retrouvé, non loin de la Chiesa nuova, dans les déblaiements provoqués par l'aménagement du Corso Vittorio Emmanuele, le Terentum ou Tarentum, lieu célèbre où se célébraient les jeux séculaires et auquel se rattachent quelques-unes des plus anciennes légendes de Rome.

Parmi les ouvrages présentés, nous relevons celui du P. *A. C.* : *La tribu de*

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

Wagap (Nouvelle Calédonie), d'après les notes d'un missionnaire mariste; et *La cathédrale de Chartres, le tour du chœur*, par M. *F. de Mély*.

— *Séance du 27 février* : M. *Hamy* entretient l'Académie de la mission archéologique au Tonkin, confiée par le Ministère de l'Instruction publique à M. *Dumoutier*. Celui-ci, notamment, a retrouvé les ruines de Hoa-Lu, la capitale du Tonkin après l'expulsion des Chinois par Dinh-Tien-Hoang, le roi des dix mille victoires, vers 970 de notre ère. M. Dumoutier a constaté l'existence de deux temples consacrés au culte des familles royales de Dinh et de Lê et, au haut d'une falaise calcaire, le monument funéraire de Dinh-Tien-Hoang avec de nombreuses inscriptions.

M. *Maspero* analyse l'ouvrage dans lequel M. *Édouard Naville* a résumé les résultats de ses fouilles à *Bubastis* (t. VIII, de l' « Egypt Exploration fund »). Il y a retrouvé le fameux temple décrit par Hérodote, reconstruit à plusieurs reprises et en dernier lieu sous la XXII^e^ dynastie. Bubastis fut une des capitales des Hyksos. On y trouve des statues de leurs rois.

— *Séance du 6 mars* : M. *Geffroy* écrit de Rome que M. *Wilpert*, chapelain du Campo Santo au Vatican, a découvert, dans la catacombe des Saints-Pierre et Marcelin, une chambre dont la voûte est ornée de peintures représentant des épisodes de la vie du Christ (annonciation, adoration des mages, guérison de l'aveugle-né) et le Seigneur, entouré d'élus, présidant au jugement. Les angles portent des orantes. Ces peintures seraient du III^e^ siècle.

M. *de Mély* communique un mémoire sur les vêtements épiscopaux conservés à l'hospice de Lisieux et attribués à saint Thomas Becket, archevêque de Cantorbery, au XII^e^ siècle. Il établit par une minutieuse analyse que ces vêtements ne peuvent être antérieurs au XIII^e^ siècle et qu'ils ont vraisemblablement appartenu à saint Thomas de Canteloup, de la famille de Gournay. Il y a eu confusion entre les deux prélats (la suite à la séance du 13 mars).

M. l'abbé *Duchesne* présente un travail de M. *E. Rodoconachi* sur le *Saint Siège et les Juifs*. L'auteur décrit le Ghetto de Rome au moyen âge et la tolérance relative dont les Juifs avaient le bénéfice dans la ville des papes.

— *Séance du 13 mars* : M. l'abbé *Duchesne* entretient l'Académie des fouilles entreprises par M. G'Sell, maître de conférences à l'École supérieure des lettres d'Alger, à Tipasa, dans la basilique de Sainte-Salza. Le sarcophage de la sainte, placé sur un socle rectangulaire, au centre de l'édifice, a été retrouvé en morceaux. Sur le pavé, entre le socle et l'abside, une inscription en sept hexamètres barbares donne le nom de la sainte. A l'intérieur de la maçonnerie du socle on a trouvé une épitaphe païenne de Fabia Salza, morte à soixante-deux ans et qui était sans doute de la même famille que la sainte.

M. *Perrot* expose les résultats des fouilles entreprises par M. *Lebègue*, à Martres-Tolosanne (Haute-Garonne). On y a trouvé plusieurs centaines de bustes de l'époque gallo-romaine, amoncelés sur un même point et presque tous mutilés. Ces mutilations ne peuvent provenir que d'une destruction volontaire.

Digitized by Google

Elles ne sont pas le fait d'une inondation ou d'un cataclysme. Il ne saurait pas davantage être question ici de débris d'un atelier de sculpture, puisqu'il n'y a aucune trace de déchets. M. Perrot estime qu'il y avait jadis en cet endroit un temple consacré à Hercule et une riche villa, et que les trésors qui y étaient accumulés ont été brisés volontairement par les chrétiens ou par les barbares au IVe siècle.

M. *de Vogüé* donne des nouvelles des fouilles du P. *Delattre* à Carthage, en 1890. Comme au cours de l'année précédente, il a trouvé de nombreux tombeaux contenant des vases, des lampes, des colliers égyptiens. Pour la première fois il a découvert un vase portant une inscription : « Abdaal mort », en caractères araméens semblables à ceux des papyrus et des « ostraca » trouvés en Égypte.

Parmi les ouvrages présentés, nous remarquons : *La modernité des prophètes*, par M. Ernest Havet ; *Le dossier du donatisme*, par M. l'abbé Duchesne ; *Saint Urbain de Troyes*, par M. Albert Babeau.

— *Séance du* 20 *mars* : M. *Geffroy* écrit de Rome que la nécropole de Falérie, d'où l'on a déjà tiré les éléments d'un véritable musée installé près de Rome, dans la villa du pape Jules, a fourni encore de nouvelles tombes des IIe et IIIe siècles avant Jésus-Christ, avec des inscriptions falisques. — A Vada près Savone (Vadum Sabatium) on a trouvé de nombreux ex-voto, notamment deux mains panthées dont l'une est dédiée à Sabazius. — M. de Rossi a donné une conférence publique dans la catacombe de Pontien, sur le Janicule. Cette catacombe est remarquable par ses peintures de caractère oriental et par son baptistère qui est alimenté par une source d'eau vive.

M. *Léon Heuzey* communique de nouveaux renseignements historiques puisés aux inscriptions des monuments chaldéens découverts par M. de *Sarzec* à Tello (l'ancienne Sirpoula). On établit peu à peu la filiation des patésis ou rois-prêtres et l'on reconnaît que ces personnages ne diffèrent pas autant qu'on le croyait des anciens rois. Dans ces temps reculés la royauté est religieuse ; le roi exerce aussi la fonction du prêtre.

M. *Moïse Schwab* signale des coupes magiques avec inscriptions hébraïques trouvées, l'une à Cannes, les autres en Suziane par M. et Mme Dieulafoy. Ce sont de précieux spécimens de paléographie hébraïque.

M. *Renan* présente un ouvrage de M. *J. Rhys*, *Studies in the Arthurian legend*.

— *Séance du* 25 *mars* : M. *Hamy* reprend le compte rendu des fouilles que la Société archéologique de Djokjokarta a entreprises, à Java, dans la plaine de Prambanan, avec le concours de M. Yzerman et du Dr Grœneman. Ses communications précédentes avaient porté sur les monuments bouddhiques. Les nouveaux travaux ont mis à jour les *ruines civaïtes* : des chambres intérieures qui avaient un caractère funéraire, puisqu'on a retrouvé sous les statues des dieux des puits cinéraires ; des galeries extérieures, enfouies dans des alluvions, et toutes

Digitized by Google

pleines de débris ; quatre rangées de bas-reliefs dont M. Hamy montre les reproductions photographiques et dont une partie se rapporte au Ramayana. L'édifice central était consacré à Civa et à sa famille ; la plaine même de Prambanan portait autrefois le nom de Chandi-Loro-Djongrang, qui n'est autre que le nom indigène de l'épouse de Civa, Dourgo. Mais autour de cet édifice central il y en a d'autres consacrés à Brahma et à Vichnou.

M. *Heuzey* communique diverses planches inédites des *Découvertes en Chaldée* de M. de Sarzec. On y remarque des cylindres gravés de proportions inusitées. Les scènes reproduites sont des exploits d'Izdubar, l'Hercule chaldéen, luttant contre des animaux fantastiques ; des épisodes de la vie pastorale, notamment des bergers contemplant un aigle qui emporte dans les airs un homme. On se rappelle l'épisode analogue de Galgamès ou du Persée chaldéen, de Ganymède et de nombreux héros des contes populaires arabes ou persans.

M. *G. Bénédite* rend compte à l'Académie de sa seconde mission épigraphique dans la presqu'île du Sinaï, qui a élevé à 2,400 le nombre des inscriptions recueillies pour le *Corpus inscriptionum semiticarum*. C'est surtout dans le Firân que la récolte a été abondante. Au contraire, le pays d'Akabah, à l'est, n'a presque rien donné et semble avoir été redouté jadis des pèlerins nabatéens, comme il est redoutable aujourd'hui par le fait des Alaouîn.

— *Séance du 3 avril* : M. *Heuzey* décrit une *masse d'armes de Goudéa*, trouvée par M. de Sarzec dans ses plus anciennes fouilles et donnée par lui au Musée du Louvre. Elle est taillée dans une pierre qui vient des montagnes élamites, non loin de la mer. Elle est formée par trois têtes de lion adossées et porte une inscription au nom de Goudéa, roi-prêtre de Sirpoula. L'inscription confirme des lectures déjà proposées par feu M. Arthur Amiaud et prouve que, chez les anciens Chaldéens, il y avait des masses d'armes sacrées, exposées dans les temples, comme symboles de la puissance royale et divine. Elles pouvaient, en effet, servir à la fois de sceptre et de massue.

— *Séance du 10 avril* : M. *Julien Havet* lit, au nom de M. *F. Robiou*, de Rennes, un mémoire sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient au temps d'Alexandre. Il passe en revue successivement la Grèce, la Thrace et l'Asie Mineure et expose les éléments du syncrétisme religieux qui se développera après les conquêtes d'Alexandre. L'auteur cherche à déterminer les croyances et les sentiments religieux des peuples qui vont être conquis.

— *Séance du 17 avril* : M. *Renan* présente à l'Académie une analyse de l'étude de M. *Jean Réville* sur la valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche dans l'histoire des origines de l'épiscopat, étude qui a paru dans le tome XXII de cette Revue.

II. Journal Asiatique. — *Janvier-février* : *E. Aymonier*. Première étude sur les inscriptions tchames. — *J. Halévy*. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite). — *W. Bang*. Prolégomènes au Jargard III. — *C. de Harlez*. Le Yi-king, sa nature et son interprétation.

Digitized by Google

III. Revue des Deux-Mondes. — 15 *février* : *Anatole Leroy-Beaulieu.* Le Juif et l'antisémitisme. Les griefs contre les Juifs. Le grief religieux. — *A. Rambaud.* L'impératrice byzantine. = 1er *mars* : *André Chevrillon.* Dans l'Inde : Agra et Delhi (voir le n° suivant). = 1er *avril* : *James Darmesteter.* Les prophètes d'Israël et leur dernier historien.

IV. Revue des questions historiques. — 1er *avril* : *Vacandard.* Saint Bernard et la royauté française.

V. Revue des Langues romanes. — *Avril-Juin* : *Chabaneau* et *Reynaud.* Légendes pieuses en provençal du XIIIe siècle.

VI. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *X.* 4-5 : *Fabre.* La perception du cens apostolique dans l'Italie centrale en 1291. — *Le Blant.* De quelques statues cachées par les anciens. — *Audollent.* Mission épigraphique en Algérie. — *Duchesne.* Le dossier du donatisme.

VII. Journal des Savants. — *Janvier* : *Barthélemy Saint-Hilaire.* Le Çatapatha-Brâhmana (voir les nos suiv.). — *Ch. Lévêque.* Damascius. — *J. Girard.* Un empereur byzantin au Xe siècle. — *R. Dareste.* Les assemblées provinciales dans l'empire romain. = *Février* : *Paul Janet.* OEuvres du cardinal de Retz (voir le n° suiv.). — *A. Puech.* Priscilliani quod superest. — *M. Berthelot.* Sur la trace des écrits alchimiques grecs.

VIII. Revue Bleue. — 3 *janvier* : *Jean Honcey.* Chrétiens de lettres (voir le 24 janvier). = 10 *janvier* : *G. Bapst.* Le rôle des femmes dans les Mystères du moyen âge. = 17 *janvier* : *E. Faguet.* L'humanisme en France au XVIe siècle. = 28 *février* : *Gaston Boissier.* Le christianisme et l'éducation romaine au IVe siècle. = 18 *avril* : *Fr. Passy.* Edmond de Pressensé.

IX. Bulletin de la Soc. R. de géographie d'Anvers. — *XV.* 2 : *Baguet.* Les Indiens Parecis. Traditions et mythologie des Indiens du Brésil.

X. Mélusine. — *Mars-avril* : *H. Gaidoz* et *Th. Volkov.* La fraternisation. — *O. Crusius.* L'opération d'Esculape. — *J. Tuchmann.* La fascination (suite).

XI. Romania. — *Janvier* 1891 : *M. Batchiouchkof.* Le débat du corps et de l'âme (sur la légende du moyen âge connue sous ce nom). — *Paul Meyer.* Le cantique provençal des Trois Maries.

XII. Annales du Midi. — *Avril* 1891 : *E. Cabié.* Sur trois chartes albigeoises concernant les origines de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem.

XIII. Annales de l'Est. — *Avril* : *A. Fournier.* Une épidémie de sorcellerie en Lorraine aux XVIe et XVIIe siècles.

XIV. La Révolution française. — *Février* : *F. Aulard.* Le culte de la raison (voir les nos suiv.). — *Baudin des Ardennes.* Du fanatisme et des cultes (réimpression).

XV. Revue des Études Juives. — *XXI* : *J. Læb.* La littérature des pauvres dans la Bible. Les psaumes (fin). — *J. Halévy.* L'histoire de Michée. Le lit d'Og, roi du Basan. — *H. Graetz.* Un point de repère dans l'histoire de David. — *J. Perles.* Ahron ben Gerson Aboulrabi.

Digitized by Google

XVI. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — *Janvier* : *H. Dannreuther*. Le martyr Augustin Marloret et son frère Martin (1506-1586). — *A. Dupin de Saint-André*. Une Église réformée disparue (Reuilly en Touraine). — *Ch. Pradel*. Lettres du pasteur de Rouffignac (voir le n° suiv.). — *A. Chenot*. Thomas la Grue (réfugié en Hollande). = *Février* : *N. Weiss*. Germain Colin et la Réforme à Angers (1535-1545). — Jacques Cabrit, pasteur du refuge. — *A. Lods*. Pierre Ribes (pasteur du désert). = *Mars* : *J. Pannier*. La loi du 15 décembre 1790 sur la restitution des biens des religionnaires fugitifs. — *E. Marcks*. Catherine de Médicis et l'assassinat du duc François de Guise.

XVII. Revue des traditions populaires. — *Février* : *P. Sébillot*. Traditions et superstitions des ponts et chaussées (voir mars). — *R. Basset*. Rupture de la digue de Mareb. — *R. Bayon*. Le diable et l'enfer dans l'iconographie (tableaux de Michel Le Nobletz). — *E. Montet*. La chanson de Bricou (suite). — *R. Basset*. Le feu Saint-Elme. = *Mars* : *R. Basset*. Solaïman dans les légendes musulmanes. — *A. Perraud*. Traditions et superstitions du Dauphiné. — *H. Pellisson*. Superstitions béarnaises. — *Murray Aynsley*. Une légende de sorcellerie en Angleterre. — *R. Basset*. Le culte du marteau chez les Lithuaniens (Le soleil captif). — *G. Fouju*. Pierres qui tournent en Eure-et-Loir. — *P. Lavenot*. La légende du diable dans le pays de Vannes. — *R. Basset*. Les rites de la construction en Océanie.

XVIII. Revue chrétienne. — *Mars* : *G. Monod*. Alexandre Vinet. — *Jean Monod*. Une traduction du N. T. (trad. de M. Stapfer).

XIX. Vie chrétienne. — *Mars* : *C. Piepenbring*. Le prophétisme israélite jugé par M. Renan (voir avril).

XX. Revue du christianisme pratique. — *Mars* : *L. Comte*. Une œuvre de justice et d'assainissement moral. — *C. Correvon*. J. H. Wichern, l'initiateur de la mission intérieure en Allemagne. — *E. Bernard*. Alexandre Vinet d'après une correspondance inédite. — *P. Minault*. Chronique du mouvement catholique social.

XXI. Science catholique. — 1891 : P. 193. *J. Lamy*. Le nom divin Jéhova ou Jahvé devant l'exégèse chrétienne et devant la critique rationaliste. — P. 229. *G. Bourquard*. De l'esthétique d'après les principes de saint Thomas. — P. 241. *F. Cabrol*. La doctrine de saint Irénée et la critique de M. Courdaveaux (à suivre). —P. 256. *A. Castelein*. La science des religions et les caractères du christianisme. — P. 316. *F. Lagrange*. La nouvelle histoire d'Israël. — P. 336. *J. Souren*. L'Église d'Espagne et les Morisques. — P. 359. *P. Allard* Le culte de Mithra au v^e^ siècle; — Inscription du iv^e^ siècle mentionnant une relique de la vraie croix. — Propagation des religions étrangères dans l'empire romain.

XXII. L'anthropologie. — *II.* 1 : *Carton*. Les mégalithes de Bulla Regia, les alignements des plaines de la Medjerdah et les sépultures du Djebel Herrech.

Digitized by Google

XXIII. Muséon. — *X.* 1 : *A. van Hoonacker.* Zorobabel et le second temple. — *A. Wiedemann.* Observations sur quelques stèles funéraires égyptiennes.

XXIV. Academy. — 21 *mars* : *Kuno Meyer.* The Ossianic saga. — *K. Kohler.* The eagle of Etan-Gilgamos and his kindred in folklore (voir le 4 avril). = 11 *avril* : *F. Conybeare.* The Persian element in Marcionism. — *L. Casartelli.* The eagle of Etan-Gilgamos and his kindred in folklore. — *J. Colby.* The authorship of the Epistle to the Hebrews. — *A. Sayce.* Isaiah and Phut in the Babylonian inscriptions.

XXV. Athenaeum. — 14 *mars* : John Wesley (revue de plusieurs ouvrages sur Wesley et sur le méthodisme).

XXVI. English historical Review. — *Janvier* : *Macaulay.* The capture of a general council (1241). — *Bateson.* Archbishop Warham's visitation of monasteries (1511). — *Weyman.* Oliver Cromwells kinsfolk.

XXVII. Westminster Review. — *Février* : *Schooling.* Fairytales and science. — *Conybeare.* Recent Oxford theology.

XXVIII. Contemporary Review. — *Mars* : *Farrar.* John Wesley. — *Heath.* The Anabaptists and their English descendents.

XXIX. Nineteenth century. — *Mars* : *Hughes.* John Wesley.

XXX. Scottish Review. — *Avril* : *C. Conder.* The Tell Amarna tablets. — *F. Legge.* The Spanish Inquisition. — Lux mundi.

XXXI. Folk-Lore. — *II.* 1 : *J. Abercromby.* Magic songs of the Finns (suite). — *Gaster.* The legend of the Grail. — *Grant Maxwell.* Slava. — *Andrew St John.* Bhuridatta.

XXXII. China Review. — *XIX.*1 : *Parker.* The propagation of the faith in Corea.

XXXIII. Proceedings of the Soc. of biblical archaeology. — *XIII.* 3 : *Griffith.* The proverbs of Ptah-Hotep. The tomb of Rekhmara at Thebes. — *Evets.* Note on E-anna-du. *N°* 4 : *Macdonald.* Inscriptions relating to sorcery in Cyprus.

XXXIV. Journal of the Asiatic Soc. of Bengal. — *LVIII.* 3 : *Smith.* Graeco-Roman influence on the civilisation of ancient India.

XXXV. Journal of the anthropological Institute. — *XX.* 3 : *Flower.* Exhibition of a fetish, or Ula, from lake Nyassa.

XXXVI. Proceeding of Asiatic Society of Bengal. — 1889 : *V. A. Smith.* Graeco-Roman, influence on the civilisation of ancient India. = 1891 : *L. Waddell.* Note on the Maniktham monolith in the Puraniya district. — *Mammohan Chakravarti.* Uriya inscriptions of the XVth and XVIth centuries, from the temple of Jagarnath at Puri and the temple of Mahâder at Bhuvaneswar. — *P. N. Bose.* Chatisgar, notes on its tribes, sects and castes.

XXXVII. Indian Antiquary. — *XX.* 1 : *Fleet.* The chronology of the eastern Chalukya kings. — *G. D'. Penha.* Folklore in Salsette (voir le n° suiv.). = *N°* 2 : *Fleet.* Ceremony of walking in the fire according to an old

Digitized by Google

Canarese inscription at Kôṭûr. — *E. Rehatsek.* Notice of the Gulabnama. — *Natesa Sastri.* Folklore in southern India. — *S. Churchill.* An oriental story of Moses. — *R. Temple.* Marriage in China.

XXXVIII. Mitteilungen d. k. deutschen arch. Inst. *Athenische Abteilung.* — *XV.* 4 : *Wolters.* Das Kabirenheiligtum bei Theben. — *Doerpfeld.* Der alte Athenatempel auf der Akropolis. = *Römische Abteilung, V.* 3 : *Petersen.* Tempel in Lokri.

XXXIX. Sitzzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — *XI* : *C. Schmidt.* Ueber die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke.

XL. Berichte d. k. sächsischen Ges. d. Wissenschaften zu Leipzig. — *Hist. phil. Klasse.* — 1890. II : *Böthlingk.* Drei kritisch gesichtete und uebersetzte Upanishad mit erklärenden Anmerkungen. Ueber eine bisher arg misverstandene Stelle in der Kaushîtaki-Brahmana Upanishad.

XLI. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XLIV.* 3 et 4 : *Th. Nöldeke.* Der Paradiesfluth Gihon in Arabien. — *G. Bühler.* Açoka's Felsenedicte.

XLII. Hermes. — *XXVI.* 1 : *Wissowa.* Der Tempel des Quirinus in Rom. — *Hirschfeld.* Die flamines perpetui in Afrika.

XLIII. Philologus. — *N°* 3 : *Rohde.* Zu den Bruchstücken der Θεοσοφία — *Stich.* Ad Dionis Chrysostomi orationem Olympicam, I et II. — *Thimme.* Alexander von Abonuteichos.

XLIV. Zeitschrift f. deutsche Philologie. — 1890. *N°* 4 : *Röhricht.* Sagenhaftes und mythisches aus der Geschichte der Kreuzzüge. — *Becker.* Zur Alexandersage. — *Jellinghaus.* Das Spiel vom jüngsten Gerichte.

XLV. Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde. — *XVI.* 2 : *Krusch.* Das Leben des Bischofs Gangerich von Cambrai. — *Günther,* Kritische Beiträge zu den Akten der römischen Synode vom 12 april 732. — *Krusch.* Zu M. Bonnet's Untersuchungen ueber Gregor von Tours.

XLVI. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswssenschaft. — *IV.* 2 : *Bernheim,* Das Verhältnis der Karolinger zu den Pabstwahlen. Zur Sage von der Päbstin Johanna. — *Finke.* Waldenserprocess in Regensburg (1395). — *Pastor.* Die Originalhandschrift von Platina's Geschichte der Päbste. — *Chroust.* Nachtrag zu den Constanzerconcordaten.

XLVII. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — *XII.* 1 : *Schmitz.* Der Vicariat von Arles. — *Falk.* Wie Kurfürst Friedrich III von der Pfalz in der vorderen Grafschaft Sponheim den Calvinismus einführen wollte. — *Paulus.* Zu Luthers Romreise. — *Jostes.* Zum Heliand.

XLVIII. Zeitschrift für Volkskunde. — *III.* 4 : *Veckenstedt.* Die mythischen Könige der arischen Volksheldensage und Dichtung (suite, voir n° 5). — Wendische Sagen der Niederlausitz (suite). — *Vernaleken.* Mythische Volksdichtungen (suite). — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube aus der

Digitized by Google

Provinz Posen. = *N°* 5 : *Knoop.* Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene, III.

XLIX. Ausland. — 1891. *N°* 4 : *Quedenfeldt.* Krankheiten, Volksmedicin und abergläubische Curen in Marokko (voir les n°s suiv.) = *N°* 5 : *Seler.* Religion und Cultus der alten Mexikaner (suite). — *Post.* Ueber Gottesurteil und Eid (voir n° 6). — *Achelis.* Zur Entwicklungsgeschichte des Teufelglaubens. = *N°* 8 : *G. H.* Neuseeländische Sagen. = *N°* 11 : *Glaser.* Nochmals die adulitanische Inschrift. = *N°* 12 : *Hommel.* Die Astronomie der alten Chaldaeer.

L. Globus. — 1891. *N°* 6 : *Priklonski.* Totengebräuche der Jakuten. — *Marthe.* Buddhistische Heilkunde und ihr Studium in Sibirien. = *N°* 7 : *Brinton.* Das Heidentum im christlichen Yukatan. = *N°* 11 : *Von Seydlitz.* Die Feier des Neujahrs bei den Grusinern.

LI. Beweis des Glaubens. — *Février* : *Grau.* Jesus und die Armut. — *Krümmel.* Die Echtheit des Johannesevangeliums. — *Domansky.* Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit (fin). — Des Aristides Apologie. — Das Gespräch zwischen Jason und Papiskus.

LII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *N°* 3 : *Mensinga.* Opfertod und Auferstehung Jesu. — *Egli.* Zweiter Commentar zu Wrights syrischem Martyrologium. — *Nippold.* Zu den Aufgaben der heutigen patristischen Forschung. — *Dräseke.* Der Kirchenvereinigungsversuch des Kaisers Michael VIII Paläologos. — *Zeller.* Das odium generis humani der Christen. — *Hilgenfeld.* Zu dem Martyrium der Perpetua.

LIII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XVII.* 2 : *Hillman.* Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas. — *Ginsburger.* Die Anthropomorphismen in den Targumim. — *Görres.* Kirche und Stat vom Regierungsantritt Diokletians bis zum Constantinischen Orientedict (284-324).

LIV. Katholik. — *Février* : *Bäumer.* Zur Geschichte des Breviers. — St Johan von Capistrano in Deutschland. — *Zimmermann.* Geschichte der englischen Katholiken unter Jakob I (voir n° suiv.) = *Mars* : *Falk* . Die ewige Anbetung im Mittelalter. — *Baumgarten.* Die Zahl der Weisen aus dem Morgenlande.

LV. Theologische Quartalschrift. — *LXXIII.* 1 : *Seefelder.* Zur Chronologie der Päbste Cornelius und Lucius I (251-254). — *Kock.* Die Auctorität des h. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination.

LVI. Rivista di filologia e d'istruzione classica. — *XIX.* 7 : *Patroni.* Intorno al mito delle Sirene.

LVII. Theologisch Tijdschrift. — *Mars* : *Oort.* Het vaderland van Amos. — *J. Herderschee.* Het slotvers van II Sam. XII. — *W. van Manen.* Een apologeet van Plinius.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

Goblet d'Alviella. La migration des symboles. — Paris. Leroux ; in-8 de 343 p., 7 fr. 50.

E. Krause. Tuisko-land, der arischen Stämme und Götter Urheimat. Erläuterungen zum Sagenschatze der Veden, Edda, Ilias und Odyssee. — Glogau. Flemming ; 10 m.

K. E. Neumann. Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Tractat Meister Eckharts. — Leipzig. Spohr; in-8 de v et 109 p.; 2 m. 40.

C. Kiesewetter. Geschichte des neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheym bis zu Carl du Prel. — Leipzig. Friedrich ; 16 m.

Inscriptiones græcæ Siciliæ et Italiæ additis græcis Galliæ, Hispaniæ, Britanniæ, Germaniæ inscriptionibus, edd. *G. Kaibel* et *A. Lebègue.* — Berlin. Reimer; in-fol.; 90 m.

B. Pomeranz. La Grèce et la Judée dans l'antiquité. Coup d'œil sur la vie intellectuelle et morale des anciens Grecs et Hébreux. 1re partie — Paris. Jouaust ; in-8 de 99 p.

G. H. Lamers. De wetenschap van den godsdienst. Leiddraad ten gebruike bij het hooger onderwijs. Inleiding. — Utrecht. Breyer ; in-8 de 60 p.; 1 m. 30.

E. Lacoinne. Tables de concordance des dates des calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, julien, républicain, etc., établies d'après une nouvelle méthode. — Paris. Cerf.

Ph. Friese. Semitic philosophy, showing the ultimate social and scientific outcome of original christianity in its conflict with surviving ancient heathenism. — Chicago. Griggs; in-12 de xvi et 247 p.; 1 d.

CHRISTIANISME

A. Harnack. Grundriss der Dogmengeschichte. II. Die Entwicklung des Dogmas im Rahmen der abendländischen Kirche. — Fribourg. Mohr ; in-8 de vi et 138 p.; 3 m.

Digitized by Google

E. G. Tarver. Outlines of christian history, from the ascension of the Lord to the present time. — Londres. Frowde ; in-4; 16 sh.

W. Möller. Lehrbuch der Kirchengeschichte. II. Das Mittelalter, 1re partie. — Fribourg. Mohr; in 8 de 240 p.; 5 m. 50.

D. A. Ludwig. Quellenbuch zur Kirchengeschichte.I. Bis zur Alleinherrschaft Konstantins des Grossen. — Davos. Richter; in-8 de VII et 331 p.; 4 m. 80.

J. C. Adams. Christian types of heroism. A study of the heroic spirit under christianity. — Boston. Universalist publ. House; in-12 de III et 208 p.; 0.75 c.

P. Dausch. Die Schriftinspiration. Eine biblisch geschichtliche Studie. — Fribourg. Herder; in-8 de VII et 241 p.; 3 m. 50.

Acta sanctorum Hiberniæ ex codice Salmanticensi, nunc primum integre edita opera C. de Smedt et J. de Backer e Soc. Jesu, hagiographorum Bollandianorum. — Lille. Desclée de Brouwer; in-4 de IV et 979 p., illustré.

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. I. Bibliographie par les pères Augustin et Aloys de Backer, nouvelle éd. par *C. Sommervogel*, I (Abad-Boujart). — Bruxelles. Schepens (Paris. Picard); in-4 de XVII et 1928-X p.

Jules Denys. L'évangile de l'humanité ou le christianisme universel. — Paris. Fischbacher ; in-16 de 203 p.; 2 fr. 50.

A. Weiss. Die Entstehung des Christenthums. — Fribourg. Herder ; in-8 de IV et 158 p.; 1 m. 50.

F. Badham. The formation of the gospels. — Londres. Paul; in-12 de 98 p.: 2 sh. 6.

P. Schmidt. Anmerkungen ueber die Composition der Offenbarung Johannis. — Fribourg. Mohr; in-8 de 54 p.; 1 m. 50.

K. Erbes. Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht. — Gotha. Perthes : in-8 de VII et 184 p; 3 m. 60.

A. Duprat. Les harmonies entre le Cantique des cantiques et l'Apocalypse. — Lyon. Vitte ; in 8 de X et 332 p..

A. *Plummer.* The general epistles of St James and St Jude. — Londres. Hodder; in-8 de 480 p.

E. Le Camus. Les origines du christianisme. II. L'œuvre des apôtres. — Paris. Letouzey; in-8; 6 fr.

J. Wilpert. Die Katakombengemälde und ihre alte Copien.Eine ikonographische Studie. — Fribourg. Herder; in-4° de XII et 81 p., ill.; 20 m.

E. Bratke. Das neu entdeckte vierte Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus, nach dem Originaltext des Entdeckers Dr B. Georgiades zum ersten Male vollständig herausgegeben. — Bonn. Cohen: in-8 de X et 50 p.

J. Belser. Zur diocletianischen Christenverfolgung. — Tubingue. Fues; in-4 de 107 p.; 3 m.

A. Puech. Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle. Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps. — Paris. Hachette; in-8 de VIII et 334 p.

Digitized by Google

G. Boissier. La fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en occident au IVe siècle. — Paris. Hachette; in-8 de 464 et 516 p.; 15 fr.

J. Mackinnon. Ninian und sein Einfluss auf die Ausbreitung des Christenthums in Nord-Britannien. — Heidelberg. Hörning; in-8 de 39 p.; 80 pf.

S. Hilarii episcopi Pictaviensis tractatus super Psalmos, ed. *A. Zingerle.* — Vienne. Tempsky; in-8 de XXIII et 888 p.; 24 m. (t. XXII du Corpus script. eccl. latinorum de Vienne).

Cypriani, galli poetæ, Heptateuchos. Accedunt incertorum de Sodoma et Jona et ad Senatores carmina et Hilarii quæ feruntur in genesin, de Maccabæis atque de evangelio, ed. *R. Peiper.* — Vienne. Tempsky; in-8 de XXXIX et 348 p.; 10 m. (t. XXIII du C. script. eccl. lat. de Vienne).

R. Castex. Sainte Livrade, étude historique et critique : sa vie, son martyre, ses reliques et son culte. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 285 p.

G. Bonwetsch. Methodius von Olympus. I. Schriften. — Leipzig. Deichert; in-8 de XLVIII et 408 p.; 13 m.

L. Janssens. Le chant grégorien. Sa genèse et son développement. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 36 p.

P. Imbart de la Tour. De ecclesiis rusticanis ætate carolingica. — Bordeaux. Gounouilhou; in-8 de XIII et 140 p.

P. Imbart de la Tour. Les élections épiscopales dans l'Église de France du IXe au XIIe siècle. Étude sur la décadence du principe électif (814-1150). — Paris. Hachette; in-8 de XXXI et 554 p.

U. Rigal. Grégoire VII et ses réformes ecclésiastiques. — Le Vigan. Impr. Vigannaise; in-8 de 92 p.

Abælard's 1121 zu Soissons verurtheilter « Tractatus de unitate et trinitate divina », ed. *R. Stölzle.* — Fribourg. Herder; in-8 de XXXVI et 101 p.; 2 m. 80.

Alberti Magni opera omnia, ed. A. Borgnet. — Paris. Vivès; 7 vol. gr. in-8 à 2 col.

J. von Schulte. Die Summe des Stephanus Tornacensis ueber das Decretum Gratiani. — Giessen. Roth; in-8 de XXX et 280 p.; 10 m.

W. Schirmer. Dante Alighieri's Stellung zu Kirche und Staat, Kaisertum und Papsttum. — Dusseldorf. Schrobsdorff; in-8 de 35 p.; 1 m. 20.

J. Zeller. Histoire d'Allemagne, t. VII. La Réforme, Jean Huss, Martin Luther. — Paris. Didier; in-8; 7 fr. 50.

B. Pons. Martino Lutero riformatore. La sua vita e le sue opere. — Florence; tipogr. Claudiana; in-8 de 428 p.; 3 fr. 50.

Luther's sämmtliche Werke. Briefwechsel, bearbeitet von E. Enders. T. IV, Briefe von Sept. 1522 bis Aug. 1524. — Stuttgart. Vereinsbuchh; in-8 de VIII et 383 p.; 4 m. 50.

V. Doreau. Origines du schisme d'Angleterre. Henri VIII et les martyrs de la Chartreuse de Londres. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de IX et 438 p.

Digitized by Google

L. Thomas. Théodore de Bèze et la doctrine du dimanche au XVI^e^ siècle. — Genève. Aubert-Schuchardt ; in-8 de 45 p.

C. Cornelius. Kristna kyrkans historia (5^e^ partie). Reformationstidehvarfvet. — Stockholm. Norstedt ; in-8 de 255 p. ; 2 kr. 75.

J. Overton. John Wesley. — Londres. Methuen ; in-8 de 210 p. ; 2 sh. 6.

C. Kenyon. Centenary life of John Wesley. — Londres. W. Scott ; in-8 de 400 p. ; 2 sh. 6.

J. Noordenburg. De christelijke zending der Nederlanders in de XVII^e^ en XVIII^e^ eeuw. — Rotterdam. Wijt ; in-8 de VIII et 194 p. ; 1 fl. 60.

L. Séché. Les derniers Jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours (1710-1870). — Paris ; 2 vol. in-8 de XXXVI et 390-459 p. ; 15 fr.

F. Grimaldi. Les congrégations romaines : guide historique et pratique. — Sienne. Bernardino ; in-8 de XII et 556 p.

A. Zahn. Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche im britischen Weltreich im XIX Jhr. — Stuttgard, Steinkopf ; in-8 de 148 p. ; 1 m 60.

F. H. Brandes. Allgemeine kirchliche Chronik, 37^e^ année (1890). — Leipzig. Dürr ; in-8 de IV et 430 p. ; 5 m.

M. Millioud. La religion de M. Renan. — Lausanne. Benda ; in-12 de 203 p. ; 2 fr.50.

R. Church. The Oxford movement (1833-1845). — Londres. Macmillan ; in-8 de 364 p. ; 12 sh. 6.

Das Christenthum in Uganda. — Riga. Hoerschelmann ; in-8 de 26 p. ; 60 pf.

JUDAISME ET ISLAMISME

C. Wright. An introduction to the Old Testament. — Londres. Hodder ; in-12 de 242 p. ; 2 sh. 6.

H. Brugsch. Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altägyptischen Felseninschrift. — Leipzig. Hinrichs ; in-8 de III et 162 p., ill. ; 5 m.

A. Weill. Le Lévitique, troisième des cinq livres mosaïstes de Moïse. — Paris. Sauvaître ; 5 fr.

R. Horton. The book of Proverbs. — Londres. Hodder ; in-8 de 428 p. ; 7 sh. 6.

J. Hoffmann. Hiob. — Kiel. Hæseler ; in-8 de 106 p. ; 2 m.

J. Mühlmann. Zur Frage der Makkabäischen Psalmen (Progr. ; Berlin, in-4 de 19 p.).

J. Taylor. The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah — Londres, Williams ; in-8 ; 5 sh.

G. Rawlinson. Ezra and Nehemiah : their live and times. — Londres. Nisbet ; in-8 de 180 p. ; 2 sh. 6.

E. Rochat. Étude historique et critique sur la Sapience de Salomon, la pensée

Digitized by Google

juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne. — Genève. Fick ; in-8 de 100 p.

Maurice Vernes. Du prétendu polythéisme des Hébreux. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques. T. I. — Paris. Leroux; in-8 de 415 p.; 7 fr. 50 (fasc. 2 de la Bibl. de l'Ec. des Hautes Études. Sciences religieuses.)

N. de Gradowski. La situation légale des Israélites en Russie. I. Du règne du czar Alexis Michaïlowitch au règne du czar Nicolas Ier (traduit du russe). — Paris. Cerf; 5 fr.

E. van Leeuwen. Prolegomena van bijbelsche godgeleerdheid. — Utrecht. Breyer; in-8 de VIII et 150 p.; 1 fl. 50.

J. Mally. Historia sacra A. T. cum introductione. — Gran. Buzarowits; in-8 de VI et 293 p.; 3 m. 20.

Saadya de Fayyoum. Commentaire sur le Sefer Yesira ou livre de la création, publié et traduit par *Mayer Lambert.* — Paris. Bouillon; in-8; 10 fr. (fasc. 85 de la Bibl. de l'Ec. des Hautes Études, Sciences hist. et philologiques).

L. Friedländer. La Tosephta, livraison Naschim avec le commentaire Heschek Schlomoh. II. — Presbourg; in-8 de XVI et 248 p.; 3 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

G. Charmes. L'Égypte: archéologie, histoire, littérature. — Paris. Calmann Lévy; 3 fr. 50.

S. Linde. De Jano summo Romanorum deo. — Lund. Möller; 4 fr.

A. Rzach. Oracula Sibyllina recensuit R. — Leipzig. Freytag; in-8 de XII et 321 p.; 12 m. — Kritische Studien zu den Sibyllinischen Orakeln. — Vienne. Tempsky; in-4° de 134 p.; 6 m. 80.

G. Boissier. La fin du paganisme : étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle. — Paris. Hachette; 2 vol. gr. in-8; 15 fr.

P. Herrmanowski. Die deutsche Götterlehre und ihre Verwertung in Kunst und Dichtung. — Berlin. Nicolaï; 7 m. 50

G. Wissowa. De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectæ. — Marbourg.

C. Weyman. Apulei de Psyche et Cupidine fabula adnotationibus criticis instructa. — Fribourg (en Suisse).

W. H. Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 19e livr. — Leipzig. Teubner; 2 m.

F. Allègre. Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées (t. XIV de la Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon). — Paris. Leroux; in-8 de 243 p.; 5 fr.

G. Görres. Studien zur griechischen Mythologie (2e série, forme la 1re livr.

Digitized by Google

du t. XII des « Berliner Studien für classische Philologie und Archäologie). » — Berlin. Calvary; 9 m.

K. Baedeker. Aegypten. Handbuch für Reisende (2e partie). Oberaegypten und Nubien bis zur zweiten Katarakt. — Leipzig. Baedeker; 10 m.

J. Nikel. Die heidnischen Kulturvölker des Altertums und ihre Stellung zu fremden Religionen. — Leipzig. Fock ; in-4 de XII p; 60 pf.

RELIGIONS DE L'ASIE

A. Chaboseau. Essai sur la philosophie bouddhique. — Paris. Carré; in-8 de 251 p.; 5 fr.

M. Bloomfield. Contributions to the interpretation of the Veda. 2e série. — Baltimore; 1890.

V. Henry. Les hymnes Rohitas. — Livre XIII de l'Atharva-Veda traduit et commenté. — Paris; in-8 de XII et 56 p.; 4 fr.

C. de Harlez. L'école philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Extrait des « Mém. de l'Ac. de Belgique », t. XLIX). — Bruxelles; 6 fr.

FOLK-LORE

A. Erman. Die Märchen des Papyrus Westcar. — 2 vol.; 41 m.

J. Rhys. Studies in the Arthurian Legend. — Oxford. Clarendon Press.

E. Sydney Hartland. The science of fairy tales. — Londres. W. Scott; in-8 de VIII et 372 p.; 3 sh. 6.

F. Krauss et *C. Grober.* Mehmed's Brautfahrt (Smailagic Meho). Ein Volksepos der südslavischen Mohammedaner.

W. Hertz. Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters. — Munich. Franz; in-8 de 103 p. (Extrait des Mém. de l'Ac. des Sciences de Bavière, XIX. I.).

Jaraczewsky. Beiträge zur Alexandersage. — Tubingue. Fues; in-8 de 34 p.; 80 pf.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

TYCHÉ OU LA FORTUNE

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT [1]

Une abstraction enfermée dans une forme plastique, celle-ci accompagnée d'attributs qui symbolisent les principales applications et conséquences de l'idée abstraite, voilà ce que paraît avoir été la Τύχη des Grecs et — en un temps où les Romains copiaient de leur mieux les Grecs — la Fortune des Romains.

La forme plastique a attiré l'attention des archéologues, et fourni à leurs inventaires un grand nombre de numéros; mais quantité et variété ne sont pas synonymes. C'est toujours, à quelques détails près, la même femme à figure indifférente, couronne tourelée, patère, corne d'abondance ou poignée d'épis, avec parfois un gouvernail, rarement un globe ou une roue, dont le type a été fixé dès le VI[e] siècle par la Tyché de Smyrne, œuvre de Boupalos, et vulgarisé par la renommée de la célèbre Tyché d'Antioche, œuvre d'Eutychide de Sicyone. Reine du monde ou patronne particulière d'une ville, elle est la déesse qui répand ou refuse l'abondance, qui gouverne la destinée des États comme des particuliers.

Mais si l'on veut étudier de plus près la personnalité vague que les artistes ont ainsi caractérisée, on ne trouve rien qui la détermine en la limitant, qui lui fasse reconnaître un tempérament, un caractère, une passion ou une vertu dominante. Cette Tyché ou Fortune dont le nom tient tant de place dans les littératures classiques n'a pas de biographie. Pas un mythe, pas une légende

1) F. Allègre, *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées.* Thèse de doctorat, Paris, 1889. (Le livre, bien qu'imprimé en 1889, n'a été publié qu'en 1891, après la soutenance).

ANDOVER THEOL. SEM. SEP 16 1891 LIBRARY.
Digitized by Google

qui lui donne un corps et la localise quelque part. Elle échappe aux mythographes de profession, qui, parmi les auteurs, sont à peu près les seuls à n'avoir point parlé d'elle. C'est une sorte d'entité verbale, de lieu commun divinisé, qui n'a jamais vécu que par métaphore. A défaut de légendes, les artistes ont eu recours, pour enrichir le langage symbolique, aux associations. On trouve ainsi la Fortune associée à Agathos Dæmon ou Bon Génie, à Tychon, à Ploutos, à Éros, aux Heures. Parfois l'association est poussée jusqu'à la fusion des attributs; la Fortune est identifiée à Hécate, à Aphrodite ou Astarté, à Démêter ou Gæa, Perséphone, Cybèle, Némésis, à Isis, à Isis et à Héra ensemble, enfin à tous les dieux à la fois sous le nom de Fortune Panthée. La Fortune Panthée marque la dernière étape dans l'évolution du type de la Fortune; l'accumulation incohérente des attributs trahit l'impuissance de limiter, de définir; elle est la négation même de la personnalité.

Pas plus que les représentations plastiques, les usages du culte ne nous renseignent sur la nature intime de Tyché. Cette divinité si universellement adorée, soit dans la plénitude de son omnipotence, soit fractionnée en une multitude de petites Fortunes individuelles qui se glissaient jusque dans les sanctuaires domestiques, cette divinité protéiforme, disons-nous, est à peine objet de culte. Point de rite qui lui soit propre; aucune manière connue et traditionnelle de mériter sa bienveillance. Nous savons qu'on lui élevait des statues, et des chapelles pour les abriter; mais si l'on n'avait pas trouvé dans les comptes des hiéropes athéniens le montant de la vente des peaux des victimes offertes à Tyché en 334/3 avant Jésus-Christ, et çà et là des mentions de prêtres ou prêtresses de Tyché [1], on ignorerait qu'il lui eût jamais été offert autre chose que des ex-voto, expression banale de la foi libre, sans attache ni règle officielle, ou qu'on l'eût jamais invoquée autrement qu'en tirades littéraires et prosopopées. On dirait qu'il n'y a point de rapports entre elle et les mortels. Dans l'interminable liste des oracles et des méthodes divinatoires, rien

1) Allègre, p. 173-174.

Digitized by Google

ne signale une révélation émanée de Tyché. On lit sur une table astragalomantique le coup de « Tyché heureuse[1] »; mais toutes les combinaisons avaient des noms, et celui-ci n'implique pas plus l'intervention de Tyché que le « coup de Vénus » au jeu de dés ordinaire ne suppose l'ingérence de Vénus. Tyché peut apparaître en songe; mais il n'est si mince divinité qui n'en pût faire autant, l'oniromancie étant, dans le domaine de la divination, comme un terrain vague qui n'appartient en propre à personne. En résumé, l'étude des monuments figurés représentant Tyché et des rares témoignages concernant le culte de Tyché ne nous apprend à peu près rien sur l'essence de cet être énigmatique; sur l'origine et la raison d'être de son pouvoir, qui grandit d'âge en âge aux dépens de celui des autres divinités; sur les causes, logiques et morales, auxquelles il faut attribuer l'expansion envahissante d'un concept abstrait — et resté abstrait quand même, en dépit de l'attirail allégorique créé par les sculpteurs — d'un concept dépourvu, ce semble, de tout ce qui prédestine certaines fictions à la popularité.

Et pourtant, le problème vaut la peine d'être élucidé. Il y a là des faits dispersés qui attendent une théorie capable de les enchaîner. Cette théorie, on en doit trouver les éléments dans les ouvrages des poètes, historiens, orateurs, philosophes et moralistes quelconques. Il ne faut pas s'attendre à la trouver toute faite. La Grèce antique ne supportait pas de dogmes; les opinions y étaient libres et, par conséquent, divergentes. De là, chez les auteurs, des appréciations très diverses, suivant le temps où ils vivent, le point de vue auquel ils se placent. Il s'agit d'expliquer cette diversité même et de chercher, par élimination de tout ce qui y est accidentel ou personnel, s'il ne serait pas possible de la ramener à l'unité.

C'est cette tâche, ardue assurément et digne d'un esprit philosophique, que s'est proposée M. Allègre en écrivant sa remarquable *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*. Paris, 1889.

1) Sur les « sorts » des Fortunes *latines*, voy. *Hist. de la Divin.*, IV, p. 147-151.

Digitized by Google

I

Le livre, comme l'indique le titre, comprend deux parties bien distinctes : d'abord, une étude sur le concept de Tyché; en second lieu, un relevé des textes et des monuments qui nous renseignent sur le culte rendu, sur les formes plastiques attribuées à la déesse.

De cette seconde partie, nous ne dirons rien ici, sinon qu'elle est très consciencieusement traitée et qu'elle a de quoi satisfaire les archéologues. Ce n'est pas là, et nous en sommes bien aise, que s'est porté le principal effort de l'auteur, qu'il a donné la mesure de la vigueur de son esprit et de l'étendue de ses connaissances. Il a rendu un bien autre service à la science des religions en abordant résolument, dans la première partie, l'analyse et l'histoire de l'idée personnifiée dans Tyché. Dans une voie jusqu'alors peu frayée, il s'est avancé avec prudence, sans perdre de vue les textes, comptant les étapes, préoccupé de ne pas confondre les époques et de suivre pas à pas l'évolution de l'idée qui se transforme pendant que le mot reste le même. Quelque jugement que l'on porte sur les solutions auxquelles il est arrivé, on ne pourra désormais les rectifier et les dépasser qu'en suivant ses traces et profitant de son labeur.

Disons tout de suite, pour bien marquer jusqu'où va l'éloge et où commence la critique, que M. Allègre s'est privé volontairement d'une partie des ressources disponibles en écourtant son sujet, sous prétexte de l'étudier exclusivement en pays grec et à l'abri des confusions engendrées par le syncrétisme des basses époques. Il arrête sa revue des auteurs à Polybe, estimant qu'au delà nous n'avons plus affaire à la Tyché grecque, mais à la Fortune romaine. D'abord, c'est une limite chronologique qui ne se retrouve plus — heureusement d'ailleurs — dans la seconde partie, où la majeure partie des monuments cités sont de l'époque impériale; de sorte qu'il y a défaut de parallélisme entre les deux moitiés de l'ouvrage. La limite n'est pas plus rigoureusement maintenue dans la première partie, où le dernier cha-

Digitized by Google

pitre (ch. VII)[1] contient des références allant, à travers des monuments de tout âge, viser des textes de Dion Chrysostome et de Proclus. Ensuite, la comparaison de la Tyché grecque avec la Fortune romaine était peut-être le vrai moyen de les mieux connaître toutes deux. C'est un postulat que de prétendre que l'évolution logique du concept de Tyché s'est trouvée interrompue ou dévoyée par le contact des Romains, et c'est une conséquence fâcheuse de ce postulat que de n'oser se servir des traités de Plutarque sur la Fortune. Enfin — et c'est le reproche le plus grave qu'on puisse faire à M. Allègre — il semble qu'après avoir eu le ferme propos de dégager l'idée maîtresse qui doit se trouver dans Tyché et se retrouver dans toutes les Tychés, grandes ou petites, de tous les temps, il a désespéré de ramener à l'unité un sujet trop ondoyant : son étreinte a molli, et il nous présente, sous le nom commun de Tyché, une série de types successifs qui n'ont réellement rien de commun que le nom.

Voici, du reste, à l'appui de ces observations, une analyse sommaire, aussi exacte que le comporte sa brièveté, de la première partie de l'ouvrage — défalcation faite du chapitre VII, qu'un plan plus sévèrement ordonné aurait restitué à la seconde partie.

1° Tyché, négligée d'Homère, sinon ignorée de lui, est nommée pour la première fois dans la *Théogonie* d'Hésiode, puis dans l'*Hymne à Démêter*. C'est alors une nymphe Océanide, d'origine probablement béotienne, divinité champêtre ou marine, toujours bienfaisante sous ses deux aspects, nullement volage et n'ayant rien de commun avec l'idée abstraite de hasard.

2° Après un assez long temps, durant lequel on la perd de vue, Tyché reparaît au VII^e^ siècle, transformée par les poètes gnomiques en une « abstraction divinisée ». « Elle a complètement changé de nature et de caractère; elle est devenue la déesse du bonheur, présidant aux actions humaines en général et en assurant le succès[2] ». L'Agathé Tyché n'est plus une Océanide, mais,

1) Ch. VII, *Identification de Tyché avec d'autres divinités* (p. 134-156).
2) Allègre, p. 29.

Digitized by Google

pour Alcman, une fille de Prévoyance, sœur de Bon Ordre et de Persuasion. Elle dispense le bonheur sans mélange, laissant probablement à la Destinée (Μοῖρα) le soin d'y ajouter les maux.

3° Deux siècles plus tard, au temps de Pindare et d'Eschyle, l'abstraction divinisée reprend une personnalité plus concrète, tandis que son caractère éprouve une modification sensible. C'est encore la déesse du bonheur, mais une « déesse volage et inconstante », « tantôt bienveillante et tantôt funeste »[1]. Le caprice apparaît, et c'est cette versatilité qui distingue Tyché de personnifications analogues, Némésis d'une part, Mœra de l'autre. Pindare essaie en vain de lui ôter ce caractère déraisonnable. Il voudrait faire d'elle une Mœre ou Parque, fille de Zeus, en un mot, une des formes de la Providence; mais c'était revenir à l'abstraction, et la « forme vivante et personnelle[2] » que Tyché avait acquise résiste pour le moment aux pieux efforts du théologien.

4° Cependant, la réflexion une fois éveillée a bientôt fait de volatiliser cette frêle enveloppe. Hasard ou Providence, poussée inconsciente ou volonté intelligente et morale, il faut que Tyché soit l'un ou l'autre, et, dans les deux cas, elle redevient une abstraction. Elle va « renoncer à ses formes précises et concrètes, à sa personnalité, disparaître en un mot, et se résoudre à jouer le rôle d'une abstraction dans laquelle il ne restera à peu près rien de ce qu'elle était jadis »[3]. Mais, même amené ou ramené à l'état d'abstraction, le concept de Tyché n'en est pas plus clair. Des esprits aussi libres à l'égard de la tradition qu'Euripide et Thucydide ne parviennent pas à le saisir et à le fixer. Pour eux, Tyché représente « tantôt l'idée abstraite du hasard, tantôt l'action de la Providence »[4].

5° En fin de compte, à la génération suivante, c'est l'idée de hasard qui l'emporte : mais, par une nouvelle métamorphose, Tyché reprend, pour l'exprimer, « sa forme concrète et person-

1) Allègre, p. 41.
2) Allègre, p. 55.
3) Allègre, p. 55.
4) Allègre, p. 50 (sommaire du ch. IV, *Tyché et l'idée de Providence*).

Digitized by Google

nelle »[1]. La voilà devenue un être divin juste au moment où elle ne représente plus que la chance, un être dépourvu de sens moral et dont la volonté omnipotente n'a d'autre règle que son caprice. Ce n'est pas tout. Pour faire pénétrer jusque dans le détail de la vie humaine sa déraisonnable influence, Tyché se dédouble en autant de Fortunes particulières et distinctes qu'il y a de peuples, d'associations, d'individus. Un fatalisme peu différent de l'athéisme doit être la conséquence d'une pareille conception de l'univers. L'énergie native de l'Hellène lutte quelque temps encore contre la logique; mais la servitude imposée par Alexandre et ses successeurs brise les courages. On n'agit plus, on discute. C'est aux écoles philosophiques à débattre les questions relatives à la Providence, au Destin, au hasard, à la liberté humaine.

6° L'idée du hasard, tenue jusque-là à l'écart de la science, dont elle est, à proprement parler, la négation, fait irruption dans la philosophie; et, pour que rien ne manque à notre étonnement, c'est Aristote lui-même qui l'y installe. Il ne lui concède, il est vrai, qu'une place restreinte; mais enfin, il admet que le jeu des lois naturelles ou l'effort de la volonté peut être détourné de sa fin par une sorte de résistance spontanée (τὸ αὐτόματον) dans la matière, d'impulsions intercurrentes dans la pratique de la vie. Épicure, lui, croit le sage indépendant du hasard; mais il livre à celui-ci le reste du monde, et son athéisme profite, en somme, à Tyché, qui est surtout la négation de la Providence. Les stoïciens protestent, et veulent substituer la Providence à la Fortune; mais le stoïcisme n'a pas eu d'action sur les foules, et l'on voit, par l'exemple de Polybe, qu'une teinture de stoïcisme ne suffit pas pour affranchir même un esprit d'élite de la « superstitieuse croyance à la Fortune »[2]. Polybe met dans l'histoire la Fortune à la place d'honneur. Il cherche à faire très grande la part de la liberté humaine; mais, cette part une fois faite, tout le reste appartient à la Fortune. Seulement, en stoïcien qu'il est, il fait

1) Allègre, p. 71 (sommaire du ch. v, *Tyché et l'idée de Hasard*).
2) Allègre, p. 125.

Digitized by Google

de sa Fortune une manière de Providence. Il lui arrive de dire indifféremment « la divinité » ou « la Fortune », ou de réunir les deux mots, pour indiquer une intervention surhumaine. La Fortune est toujours inconstante, en ce sens que ses favoris deviennent ses victimes et inversement; mais c'est là chez elle un dessein suivi; elle sait à l'avance ce qu'elle fera, et, dans ses prévisions elle tient souvent compte de la justice. A tout prendre, Polybe hésite entre deux idées contradictoires et se contente d'une transaction dont il ne sent pas bien toute l'insuffisance.

Ici se termine — un peu brusquement et prématurément, à mon sens — l'histoire de l'évolution de l'idée contenue dans le mot Tyché ou Fortune. C'est aux faits accumulés dans la seconde partie de nous apprendre le reste. En résumant ses impressions, M. Allègre estime que l'histoire de Tyché est, d'un bout à l'autre, une série alternante de conflits et d'accommodements entre la religion et l'esprit philosophique, celui-ci inné à la race hellénique et poussant déjà à la réflexion les cerveaux populaires avant de s'affiner dans les écoles. Dès le début, l'esprit philosophique travaille à épurer la grossière et immorale religion de la Nature, pour laquelle il est « un principe actif de développement »[1]. Mais ce développement conduit la religion ainsi épurée à une décrépitude précoce. La religion et la philosophie sont en conflit. Les anciens dieux ne sont plus que des fantômes; la raison veut une Providence et s'évertue à la créer. Tyché est précisément cette Providence en voie de formation, ébauche indécise que façonne, avec des temps d'arrêt et des tâtonnements, la réflexion populaire. La religion accueille cette nouvelle recrue; l'accord est rétabli. « Mais, sous l'accord apparent, se cache un violent antagonisme[2] ». Agathé Tyché est en opposition perpétuelle avec les dieux olympiens : sa bonté, sa « bienveillance inaltérable » (?) discréditent ces « êtres jaloux » et « sourds à la pitié »; sa libre fantaisie brave leur Destin, leur Nécessité, leur Fatalité. Elle prend leur place dans l'Olympe, et

1) Allègre, p. 159.
2) Allègre, p. 161.

Digitized by Google

voici de nouveau la religion d'accord avec la philosophie. Mais, « par une contradiction nouvelle et qui n'est pas la moins singulière », Tyché s'amuse en quelque sorte à ressusciter les dieux pour les absorber ensuite; « elle leur infuse un peu de sa propre vie et leur permet d'attendre, sans être trop discutés, le jour où ils finiront par s'absorber en elle et reprendront, en se confondant tous dans sa forme panthéistique, le gouvernement du monde prêt à leur échapper »[1].

Telle est la marche, et tels sont les résultats de l'étude entreprise par M. Allègre sur « la signification religieuse et morale » de Tyché. Elle témoigne d'un effort extrêmement méritoire, puisque le mérite ainsi entendu ne se mesure pas au succès; mais l'effort n'a pas abouti. Nous assistons à une série d'oscillations dont l'alternance est trop régulière pour n'être pas artificielle, et dont chacune est comme une rupture avec le passé. Concrète d'abord, abstraite ensuite, puis de nouveau condensée et sublimée tour à tour, la personnalité de Tyché se défait et se constitue perpétuellement sous nos yeux, chaque fois avec des facultés différentes et un tempérament opposé. Il n'y a pas d'être, même symbolique, qui résiste à de telles expériences, et dont on puisse dire, quand tout a changé en lui sauf le nom, que c'est toujours le même. Quel rapport aperçoit-on entre la nymphe Océanide d'Hésiode, la prospérité, fruit de bonnes lois, chantée sous le nom de Tyché par Alcman, la Tyché-Mœre de Pindare? Comment la petite divinité rustique qui, chose déjà singulière, protège en même temps les navigateurs, devient-elle la déesse du bonheur en général, surtout du bonheur qui tient à la sagesse des institutions politiques, pour prendre ensuite le caractère maniaque et capricieux qui risque de faire passer son nom d'Agathé Tyché à l'état de pur euphémisme? Le fil se perd en route. Le nom reste, sans doute, et, en mythologie, c'est bien quelque chose (*nomina*, *numina*); mais le nom, c'est avant tout la définition du rôle prêté à l'être mythique; or, dans le système de M. Allègre, le rôle de Tyché change autant que sa

1) Allègre, p. 162.

Digitized by Google

personnalité, et le changement peut aller jusqu'au renversement complet. Admettons, pour complaire à l'auteur, qu'il y ait eu un temps où Tyché dispensait uniquement le bonheur; il y en a eu certainement un autre — et plus long — où ceux qui croyaient à la justice des dieux imputaient à Tyché le malheur des gens vertueux et la prospérité des méchants, qui est faite du malheur des autres. Ils trouvaient en elle, dans son caprice, l'explication de la souffrance imméritée; elle était pour eux, en somme, la déesse du mal.

Ceci nous amène à signaler le vice capital du système fort peu systématique édifié par M. Allègre. Il a bien vu, de temps à autre et d'une façon intermittente, l'antagonisme qui existe entre Tyché et les dieux. Seulement, il croit que Tyché est créée par l'esprit philosophique à la recherche d'une Providence, et imposée par lui à la religion. Tyché est bonne, libre, sage, par conséquent, avec un grain de fantaisie; tandis que les dieux sont jaloux et enferment les hommes, en s'y enfermant ou non avec eux (?), dans leur fatalité. Chaque fois que Tyché rentre, épurée par la philosophie, dans la religion, elle rend à celle-ci une vigueur factice et la conserve ainsi jusqu'au jour où le panthéisme associe dans un accord définitif — si nous entendons bien la pensée de l'auteur — la religion et la philosophie. Or les faits accumulés par M. Allègre suggèrent, croyons-nous, une conception tout opposée. S'il avait élargi et prolongé ou simplement approfondi sur place son enquête sur « le Hasard dans la philosophie grecque » (ch. VI, p. 101-103), il aurait constaté que, pour les philosophes, Tyché a toujours été un grave embarras. Tyché, c'est l'élément irrationnel et inconnaissable qui dérange tous leurs systèmes; ils s'évertuent de leur mieux à l'éliminer, et ceux qui lui laissent une place ne dissimulent pas qu'ils font ainsi la part de l'inconnu. Tyché est la négation de la Providence qu'ils cherchent, et ceux qui croient avoir démontré enfin une Providence toute-puissante, comme les stoïciens, suppriment la Fortune. Tyché a donc été imposée à la philosophie, qui la supporte impatiemment, et il n'est pas probable qu'elle ait été créée par l'esprit philosophique, considéré comme opposé à l'instinct

Digitized by Google

religieux. D'autre part, c'est forcer le sens de quelques textes et faire violence à l'opinion générale que d'opposer la jalousie des dieux olympiens et le caractère inexorable de leur Destin à la bienveillance spontanée de la Fortune. A tout prendre, c'est le contraire qui est vrai. Aucune religion ayant souci de la morale, et c'est le cas pour la religion grecque à l'époque historique, ne consent à reconnaître des dieux méchants ; elle s'ingénie plutôt à justifier leurs injustices apparentes, et, si elle n'y réussit pas, elle aime mieux admettre à côté d'eux une force dont leur volonté a dû tenir compte. C'est par là que la Destinée d'abord (Μοῖρα), Tyché ensuite, l'une et l'autre distinctes par essence des dieux olympiens, sont entrées dans la religion grecque.

Il serait plus exact de dire qu'elles y sont rentrées. Nous sommes vraiment trop habitués à confondre dans le terme compréhensif de religion ou religions de la Grèce des conceptions d'âge très différent, mal soudées ensemble. Il y a dans cet assemblage des débris de systèmes théologiques antérieurs, que la religion olympienne, création brillante, mais superficielle des lettrés et des artistes, n'a pu ni arracher de la conscience populaire, ni s'assimiler. Nous croyons que Tyché est un de ces débris, et non pas le moindre, rajeuni par un nom relativement nouveau; que son énergie lui vient non pas de « l'esprit philosophique », mais d'une foi obscure, tenace, laquelle survit à la vogue des Olympiens et se trouve être, en fin de compte, mieux d'accord avec les exigences de la logique que la ridicule impuissance de dieux-hommes, perdus dans un monde trop grand pour eux.

En somme, nous croyons que les matériaux amassés par M. Allègre sont excellents, qu'il faut lui savoir grand gré de les avoir extraits et taillés, mais que la construction est à refaire. C'est s'aventurer beaucoup que de s'engager à esquisser un autre plan, avec la prétention de faire mieux. La critique passe pour aisée, et il est certainement plus facile de se déclarer mal satisfait que de montrer à quelles conditions on l'eût été. Mais le sujet vaut qu'on s'y arrête, et c'est encore une façon de recommander l'ouvrage de M. Allègre que signaler, en le discutant à nouveau,

Digitized by Google

l'importance du problème historique et philosophique auquel il s'est vaillamment attaqué.

II

Posons d'abord les éléments du problème, où gisent toutes les contradictions qu'il s'agit non pas de juxtaposer, mais de concilier.

1° *Le nom de Tyché.* — Pris dans la langue courante, où il est toujours resté à l'état de nom commun, il signifie ce qui « atteint », ce qui « vous tombe » — comme *chance* de *cadentia* — en bonne ou en mauvaise part.

2° *Généalogie mythique de Tyché.* — Tyché est une nymphe Océanide; une entité morale, fille de Prévoyance; une fille de Zeus Éleutherios, Mœre présidant le groupe des trois anciennes Mœres.

3° *Nature de Tyché.* — Elle est la Chance ou Hasard. Ce hasard peut être ou fatalité, conséquence nécessaire d'un enchaînement immuable de causes et d'effets, ou le contraire de la fatalité, le caprice, la négation de tout ordre suivi et susceptible d'être prévu. Comme fatalité, elle peut être, suivant le point de vue, force inconsciente ou volonté; de même comme négation de la fatalité. L'opinion vulgaire veut que Tyché soit un pur caprice, c'est-à-dire une volonté changeante, mais qui sait ce qu'elle fait. On la représente surtout comme se plaisant aux péripéties soudaines et aux contrastes violents.

Mais, fatalité immuable ou volonté capricieuse, elle n'en reste pas moins fatalité pour les mortels, qui ne peuvent se soustraire à son ingérence, et même pour les dieux, dont elle traverse les desseins.

Du reste, toutes ces idées, précisées par le raisonnement, visent à définir son action plutôt que sa nature. Celle-ci ressort d'autres faits.

Tyché n'est que par exception appelée θεός, ce mot désignant les dieux personnels et anthropomorphes; sa nature est le plus

Digitized by Google

souvent définie par le mot δαίμων, que les Latins traduisent par *genius*.

Le δαίμων ou *genius* est une puissance génératrice, qui fixe par les conditions de la naissance la destinée des êtres engendrés.

La Tyché qui mène la destinée des individus — personnes ou êtres collectifs — est toujours le « génie » de ces individus. La Tyché universelle est la puissance génératrice universelle, la Grande-Mère, la Terre sous ses divers noms (Rhea, Démêter, Cybèle, Thémis et autres divinités telluriques).

La Tyché grecque est identifiée avec la Fortune latine, celle-ci étant également une personnification de la Terre, ou plutôt de sa fécondité, de son « génie », définie comme telle par le surnom de *Primigenia*.

Dès lors, dans le monde gréco-romain, Tyché, Fortune, Génie sont des synonymes approchés, à peine séparés par des nuances.

4° *Associations et identifications.* — On a déjà dit que Tyché, comme source universelle de vie, a été identifiée avec tous les noms théologiques de la terre. Elle est assimilée ou associée particulièrement avec les divinités de la génération animale, Aphrodite, Éros, Agathos Dæmon, le Tychon ou Hermès phallique, les Cabires et autres symboles de la reproduction.

La reproduction n'étant qu'une lutte et une transaction perpétuelle avec la mort, les divinités de la vie et celles de la mort se trouvent indissolublement associées dans toutes les mythologies. De là, association ou identification de Tyché avec les divinités chthoniennes, Pluton, Démêter, Perséphone-Coré, Dionysos-Iacchos, Hécate, etc.

Tyché, universelle ou particulière, n'est pas moins assimilable aux divinités sidérales, en qui l'astrologie apprenait à voir les facteurs de la destinée, concentrant leur influence sur le moment de la naissance ou de la conception et créant pour ainsi dire le « Génie ».

Enfin, la Fortune Panthée rend toute assimilation de détail superflue.

En résumé, Tyché est la fatalité, mais surtout la négation de la fatalité ; ou bien elle est la fatalité, mais sans être le Destin :

Digitized by Google

elle est une façon de Providence, mais surtout l'opposé de la Providence; on l'appelle « Bonne », mais elle est surtout redoutée; elle est personnifiée, mais sans sortir réellement de l'abstraction; divinisée, mais en gardant une nature spéciale, « démonique » ou « géniale », irréductible à la nature divine telle que la conçoit la Grèce civilisée; distincte des dieux, mais perpétuellement rapprochée d'eux par voie d'association, assimilation, identification; une, mais fractionnée; reine du monde, mais rapetissée à la mesure des plus obscures existences; omnipotente et maîtresse des dieux eux-mêmes, dont elle a fait la destinée, mais reléguée pourtant dans la hiérarchie des êtres mythiques à un rang inférieur[1]; universellement invoquée, mais à peine honorée d'un culte, et d'autant moins objet de culte que l'on se fait une idée plus haute de sa puissance, si bien qu'à tout prendre, la préoccupation exclusive de la Fortune revient, ou peu s'en faut, à l'athéisme.

Les dimensions d'un article ne permettent pas d'accumuler autour de ces propositions les textes et références qui en feraient la preuve. On peut d'autant mieux les tenir provisoirement pour démontrées qu'on y trouve toutes les contradictions possibles; qu'il y a chance, par conséquent, d'y rencontrer l'application d'un texte quelconque, et que ces contradictions ne sont pas pour faciliter la solution du problème, si cette solution doit être contenue dans un principe unique. Du reste, bon nombre de ces théorèmes se trouveront repris et examinés de plus près au cours de la discussion.

Il s'agit maintenant de montrer que les contradictions des données concernant Tyché s'expliquent, que les solutions de continuité dans le développement de son rôle disparaissent, si l'on consent à reconnaître dans Tyché une puissance occulte conçue à la façon d'un autre âge, d'un âge antérieur à la religion

1) *Haec in diis selectis tenere apicem debuit... quando eos videmus Fortunae potestate selectos... An ut illic esse non posset, nihil aliud etiam ipsa Fortuna nisi adversam putanda est habuisse fortunam? Sibi ergo adversata est, quae nobiles alios faciens nobilitata non est* (Augustin., *Civ. Dei*, VII, 3).

Digitized by Google

anthropomorphique ou olympienne, un *numen* qui, absorbant et résumant toutes les forces cachées de la Nature, occupe dans le monde toute la place laissée vide par le pouvoir déclinant des dieux olympiens. Il faut se représenter la religion olympienne comme une sorte de placage artificiel, qui recouvre mal et ne recouvre pas tout entier le fonds antérieur. Que les circonstances viennent à refroidir l'enthousiasme excité par les perfections esthétiques, intellectuelles et morales des « Immortels », et le vieil animisme, resté toujours vivant dans la logique populaire [1], va reprendre l'offensive. L'histoire de Tyché est l'histoire d'une lutte sans répit entre la religion olympienne et l'animisme régénéré par la concentration de ses énergies en un vocable unique. L'intervention de l'esprit philosophique ou scientifique dans cette lutte n'y est qu'un épisode, car il est à peu près également hostile aux deux antagonistes. S'il n'a que faire des dieux olympiens, remplacés par des lois naturelles, il ne saurait admettre non plus que la recherche des causes soit comme arrêtée par le recours perpétuel à une cause inintelligible appelée Tyché. Le mot ne sert en philosophie que pour désigner les causes inconnues. C'est bien d'une religion que vient Tyché, et c'est dans les esprits les plus dépourvus de curiosité scientifique qu'elle implante le plus fortement la notion de sa toute-puissance. En d'autres termes, la réflexion philosophique a bien aidé au triomphe de Tyché, mais d'une façon purement négative, en discréditant la religion olympienne : ce n'est pas elle qui aurait donné au Hasard un caractère religieux et l'aurait incorporé à une forme matérielle imitée des traditions de la religion anthropomorphique. Il ne suffit pas, en effet, qu'une foi s'affaiblisse pour qu'une autre

1) C'est la religion que les moralistes appellent d'un nom fort juste la δεισιδαιμονία, la « crainte des Génies ». On retrouverait aisément dans une foule de cultes locaux ces génies primitifs, souvent affublés de noms empruntés à la théologie poétique. Il est à souhaiter que l'on reprenne à ce point de vue toute l'histoire de la mythologie grecque, avec le souci de ne plus confondre les éléments hétérogènes groupés sous un même nom, par exemple le Zeus de Dodone ou celui du Lycée avec le Zeus classique. Ce triage dissiperait peut-être les nuages amoncelés par la mythologie soi-disant comparée, et remplacerait avantageusement la chasse aux étymologies tirées du sanscrit.

Digitized by Google

s'improvise et pullule sur le même terrain ; il faut encore que cette autre ait été comme déposée en germe dans les esprits, qu'elle y ait trouvé des points d'attache, des appuis tout faits et que son épanouissement ne soit que la révélation d'une vigueur due à des racines profondes. On peut retrouver, croyons-nous, dans les plus anciennes traditions des Grecs le concept de Tyché virtuellement impliqué, avec tous les éléments qui se grouperont alentour, non seulement l'abstraction appelée chance ou hasard, mais surtout Tyché-Fortune ou Génie, la force génératrice, fatale et toute-puissante, à laquelle sont soumis les dieux eux-mêmes. La logique instinctive du peuple n'a eu qu'un médiocre effort à faire pour amener ce concept de son insignifiance première à son omnipotence finale.

La théologie grecque n'a jamais eu de système bien arrêté sur les origines du monde, des dieux et de l'espèce humaine. Ce serait donner prise aux objections que d'attribuer au système théogonique d'Hésiode la valeur d'une tradition populaire et de poser sans examen tout le raisonnement sur cette première assise. Mais si, dans la *Théogonie*, le système est d'Hésiode, la matière a été fournie par la tradition, et le poème, une fois passé à l'état de catéchisme, a réagi à son tour sur la tradition et s'y est incorporé. Du reste, peu importe. Nous n'emprunterons à Hésiode que des idées générales dont nous rencontrons la trace partout, et auxquelles tous les auteurs, à commencer par Homère, ont fait allusion.

De ces idées, la plus générale est que les dieux olympiens sont nés d'autres dieux, dans un monde déjà formé, sinon achevé, à une époque où existait peut-être déjà l'espèce humaine Ils sont nés, c'est-à-dire ils sont le produit d'une force génératrice, antérieure et supérieure à eux, qui les a dotés de leurs facultés et aptitudes. On dira plus tard, sans offenser la tradition, que chacun d'eux a eu sa Tyché, sa Fortune ou son Génie. C'est grâce à leurs aptitudes naturelles, à leur intelligence et à leur énergie, qu'ils ont dû — les poètes le répètent sur tous les tons — l'empire du monde. Cet empire, ils l'ont arraché aux Titans, leurs parents, ceux-là moins bien doués du côté de l'intelligence, mais nés

Digitized by Google

aussi et prédestinés de la même façon, par des aptitudes qu'ils ne s'étaient pas données eux-mêmes. On arrive ainsi au couple primordial, Terre et Ciel, qui, le Ciel ayant été engendré par la Terre, se résout en une seule et universelle source de vie, « l'énorme Gæa ». Au delà et à côté, il n'y a plus que de la métaphysique, imputable à l'auteur de la *Théogonie*. Laissons à Hésiode son Éros, son Chaos, et la lignée issue du Chaos par l'Érèbe et la Nuit. Pour tout le monde, c'est la Terre qui a tout engendré, êtres animés et inanimés, dieux et hommes. Voilà la force génératrice dans sa plénitude, celle qu'on appellera plus tard Tyché ou Fortune universelle.

Mais n'anticipons pas et revenons aux dieux olympiens, pour tâcher de repenser l'idée que se faisaient d'eux les Grecs de l'époque historique. Ces dieux gouvernent le monde, mais ils y tiennent peu de place. Il sont là une poignée de conquérants, groupés dans un fort d'où partent leurs commandements. Bien leur prend d'être agiles et de pouvoir se transporter en quelques pas aux extrémités de l'univers, sans quoi ils risqueraient fort d'être mal obéis. Ce monde qu'ils possèdent, ils le gouvernent par le dehors, non par une action immanente, infuse dans la masse. Ils ne l'ont ni créé ni même organisé, et, comme il s'est fait sans eux, il vit sans eux. Ils ne détiennent pas les sources de la vie, pas même de la leur; celle-ci, ils la transmettent par voie de génération, simples instruments d'une force qu'ils ne peuvent régler et qui ne leur épargne pas toujours les mécomptes, témoin le fils disgracié, Héphæstos, dont Zeus eut à rougir. Les énergies génésiques sont représentées par des êtres à part, des δαίμονες, Nymphes, Pans, Satyres, Cabires, tous d'origine tellurique, et Gæa reste toujours le réservoir commun où s'alimente la force vitale. Et comme la génération décide de la destinée, c'est encore Gæa qui détient le secret de la destinée universelle. Toute inspiration prophétique venait de la Terre et des divinités chthoniennes. Zeus lui-même n'est, au regard de Gæa, qu'un écolier. C'est elle qui lui apprend son métier de roi, qui le met à même, par une révélation opportune, de prévenir sa déchéance en avalant Mêtis. Zeus arrive peut-être à se renseigner sur la destinée des autres, mais il connaît mal la

Digitized by Google

sienne. Il faut qu'un sage avis de Prométhée l'empêche de renouveler, en épousant Thétis, l'aventure qui avait failli mal tourner pour lui avec Mêtis, et le Titanide, qui lui a prouvé sa supériorité intellectuelle en le dupant à Mécone, garde encore par devers lui certain secret dont Zeus se montre fort inquiet.

Ainsi, à mesure que les générations divines deviennent plus semblables au type humain, elles se dégagent de la Nature au point de n'en plus mouvoir ni même connaître les ressorts[1]. Leur personnalité se limite en s'affirmant, et leur pouvoir se rétrécit. Il y a, en dehors du cénacle olympien, un large domaine — la Nature entière — où agissent des forces spontanées, incoercibles, impersonnelles, des forces auxquelles les dieux eux-mêmes, en tant qu'êtres vivants, sont soumis. C'est dans ce domaine que, sans provoquer de conflit avec une religion si peu exigeante, les philosophes installeront un jour les lois naturelles. En attendant, les poètes théologiens le remplissent avec des abstractions analogues. Ils résument l'action de toutes les énergies telluriques, démoniques, géniales, dans la Mœre ou Destin. La Mœre est pour eux une force cosmique, étrangère à la morale; ils la rendent responsable de tout ce qui leur paraît à la fois mauvais et nécessaire dans le cours ordinaire des choses, de tout ce qu'il y a de cruauté et d'injustice dans certains accidents. Nous touchons là au fonds et au tréfonds de la théologie, ou, si l'on veut, de la philosophie religieuse des Hellènes. C'est le souci de la morale, considérée comme partie de l'esthétique, qui fait et défait la religion des artistes et des poètes, religion constamment occupée à dégrossir les mythes naturalistes, à les corriger, à rejeter ceux qui ne peuvent devenir édifiants. Contrairement à un préjugé invétéré, qui continuera longtemps encore à obscurcir l'histoire des religions, le sens moral est indépendant et des religions et même du sentiment religieux. Les religions ne font pas

1) Zeus ignore la Nature : il tient sa foudre des Cyclopes, qui la lui ont apportée toute faite au moment opportun. Il ne sait pas davantage guérir, ni lui, ni son fil Apollon. Les divinités iatromantiques sont toutes d'origine chthonienne, et c'est par une suture artificielle qu'elles ont été rattachées à la généalogie des dieux olympiens (cf. *Hist. de la Divination*, III, p. 274-280).

Digitized by Google

la morale, elles la subissent, et toujours à leur détriment; car le sens moral, s'affinant avec la civilisation, les oblige à revenir sur leurs affirmations, à dénaturer leurs dogmes et à renier ou transformer — ce qui revient au même — leurs habitudes primitives. Réduites à leur fond commun, les religions sont une conception sommaire du monde, de la Nature, conception dominée par la préoccupation absorbante de l'intérêt humain. Quand s'éveille dans les consciences le sentiment de la justice, qui contient en germe toute la morale, les religions sont obligées de l'introduire dans leur conception du monde — de l'y introduire pour ainsi dire de force, car la Nature ne connaît pas la justice — et de remanier à ce point de vue toute leur physique et leur métaphysique. En Grèce, l'intrusion de la morale dans la religion naturaliste a produit, l'art aidant, la religion anthropomorphique ou olympienne. Si les dieux olympiens, imparfaitement dégagés de leurs origines, ne sont pas encore des types de perfection morale, ils le deviennent, et les théologiens, en dépit des vieux mythes qui les gênent, s'y emploient de leur mieux.

Mais, dans ce système, les dieux perdaient en puissance ce qu'ils gagnaient en beauté et en vertu. Il était commode de rejeter sur la Nature ou la Destinée (Μοῖρα) tout ce qui, dans le cours des choses, froisse le sentiment de la justice; mais c'était adjuger à la Destinée la plus grosse part. Aussi voit-on les poètes théologiens, défaisant d'une main ce qu'ils avaient fait de l'autre, travailler à soumettre le destin au contrôle de Zeus, ou même à l'absorber en lui. La trace de ce labeur incohérent et contradictoire est partout visible. On trouve dans Homère[1] des textes d'où il résulte que le Destin est conçu tantôt comme uni à Zeus, tantôt comme distinct de sa volonté, et, en ce cas, tantôt comme supérieur, tantôt comme inférieur à lui. Dans la *Théogonie*, la Mœre est décomposée en trois personnes (Clotho, Lachesis, Atropos), et ces trois Mœres ou Parques, données d'abord comme filles de la Nuit

1) Voy. Nägelsbach, *Homerische Theologie* (2e édit., 1861), p. 120-148. Le Destin s'appelle, dans Homère, Μοῖρα quand il est personnifié, et encore μόρος, μόριμον, μόρσιμον, αἶσα, πεπρωμένη (μοῖρα), πότμος, οἶτος, θέσφατον, etc. Les philosophes appellent ordinairement la fatalité εἱμαρμένη (μοῖρα).

Digitized by Google

(forces aveugles et inexorables), sont plus loin filles de Zeus et de Thémis. Voilà la Destinée ou la Nature, comme on voudra, réconciliée avec la justice, et la puissance de Zeus élargie d'autant. Mais, élargie, elle redevenait responsable des injustices remarquées dans le gouvernement du monde; le problème qu'on croyait résolu se posait à nouveau, et le travail antérieur était à recommencer. Les Grecs n'imaginèrent pas d'autre méthode que l'ancienne; ce fut bien un recommencement. A mesure que le Destin s'assagit, qu'il devient ordre et harmonie, il faut une autre entité pour jouer le rôle de force perturbatrice, affranchie du joug de la morale. Alors apparaît Tyché, substituée à l'ancienne Mœre, qui elle-même tenait la place de la force génésique primordiale, de l'antique Gæa. Quantité négligeable dans Hésiode, Tyché est déjà de moitié, au jugement d'Archiloque, dans la confection de la destinée humaine.

Tout ce que gagne Tyché, remarquons-le, est autant d'enlevé au Destin raisonnable, à plus forte raison à la libre disposition des dieux. Tyché, d'une part, de l'autre, les dieux et leur Destin plus ou moins providentiel, sont comme les deux plateaux d'une balance dont l'un ne peut s'élever sans que l'autre s'abaisse. Tyché est en dehors du monde des dieux proprement dits. C'est un θείμων, une force indomptée et indomptable. Il suffisait d'être, comme Pindare, sincèrement religieux pour sentir que le rapide essor de Tyché menaçait la religion des dieux olympiens et trahissait un singulier affaiblissement de la foi en leur puissance. Qui priera les dieux si, après s'être assuré de leur bienveillance, il faut encore compter avec les caprices de la Fortune? Qui consultera leurs oracles, si, ces caprices de la Fortune, ils ne peuvent même les prévoir? Qu'il soit ou non l'écho des doctrines enseignées à Delphes, Pindare essaie d'annihiler Tyché par le procédé appliqué précédemment au Destin. Il lui donne la place d'honneur dans le groupe des Mœres ou Parques, mais à condition qu'elle soit aussi fille de Zeus, et, comme telle, soumise à son père. Ainsi disciplinée, il la chante dans un hymne spécial et invente pour elle de magnifiques épithètes.

Mais ce qui avait réussi autrefois ne réussit plus. Tyché ne se

Digitized by Google

laissa pas enrôler parmi les servantes de Zeus. La conviction était entrée dans les esprits que les dieux olympiens ne suffisaient pas à mener le monde, devenu décidément trop vaste pour eux. Ce n'était plus seulement le souci de la morale qui conseillait de limiter le pouvoir des dieux pour ne pas tourner éternellement dans le même cercle vicieux; c'était aussi la conception agrandie de l'Univers qui faisait sentir leur insuffisance. La philosophie naissante avait ébranlé le crédit des dieux auprès des hautes classes; le vulgaire constatait chaque jour l'impuissance des dieux à protéger les cités ou les personnes les plus dévouées à leur culte. On pouvait encore concéder aux dieux une part dans la conduite de la destinée ; mais, cette part une fois faite, le reste appartenait à la force irresponsable que le peuple appelait Tyché, et les philosophes, la Nature. Il ne s'agissait plus que de savoir dans quelle proportion s'associaient les deux influences, celle des dieux, celle de la Fortune.

A partir de ce moment, aucune idée nouvelle n'entre plus dans le débat. Les esprits religieux cherchent à restreindre le rôle de la Fortune, que l'opinion courante, de plus en plus détachée de la théologie poétique, s'obstine à élargir. La croyance à la Fortune satisfait l'instinct populaire, à qui les théologiens ont longtemps fait violence et qui revient de lui-même à ses habitudes préhistoriques, aux puissances occultes, aux génies locaux, résumés dans le vocable à la mode. Dès qu'il se sent libre, il brise l'unité artificielle de cette Fortune, qui, comme la Mœre, comme Gæa, est trop universelle pour entrer dans l'horizon borné des destinées particulières. Chacun a bientôt sa Fortune à lui, son Génie propre, de qui il peut raisonnablement attendre aide et protection, car ce Génie est attaché à sa personne, et n'est « mauvais » que s'il est impuissant à le défendre contre l'effort tout aussi égoïste des autres Génies. Est-ce la somme de toutes ces volontés incohérentes qui forme la grande Tyché, ou le monde conçu comme un tout a-t-il aussi son Génie, c'est affaire aux logiciens d'en décider; le peuple n'en a cure. Ses hommages vont à la Fortune de la cité, et en général aux Fortunes particulières; la Fortune universelle reste vague à l'arrière-plan, comme

Digitized by Google

un recours commode où aboutissent tous les raisonnements en détresse, où l'on est sûr de trouver l'explication de tout ce qui paraît inintelligible.

Entre la théologie poétique et la nouvelle religion populaire, issue de l'antique animisme, les philosophes, qui ne sont satisfaits ni de l'une ni de l'autre, ne sont pas médiocrement embarrassés. Ils ont écrit sur la Fortune, la Destinée, la Providence, une quantité d'ouvrages dont la perte n'est pas autrement regrettable. Nous n'y trouverions pas ce que nous cherchons, l'état de l'opinion commune, puisque les philosophes se font gloire de ne pas la suivre, et il est assez facile, connaissant le petit nombre de solutions applicables au problème, de présumer à laquelle d'entre elles chaque école s'était arrêtée. Il suffit de faire remarquer que la philosophie — nous l'avons déjà dit — ne pouvait être favorable à Tyché, et que, d'autre part, elle n'a pas su lui opposer une idée adéquate en étendue, supérieure comme valeur morale. La Fortune ne pouvait céder qu'à la Providence. Cette Providence, à la fois toute-puissante et juste, la religion polythéiste n'avait pu ni la créer, ni même la concevoir. La Providence est universelle ou elle n'est pas. Que l'on additionne les soins, faveurs et attentions de tous les dieux (ἐπιμελεία, προνοίη θεῶν), la somme ne fait pas une Providence; il y manque non seulement la toute-puissance, mais la coordination, le plan. Or, la philosophie, toujours en quête d'une Providence, a toujours été arrêtée, au moment de la définir, par l'intolérable contradiction qu'il y a à admettre simultanément une Sagesse toute-puissante et la réalité du désordre, du mal, qui entrerait ainsi dans le plan providentiel. Platon lui-même s'en tient au dualisme de la matière et du divin, et explique l'imperfection du monde par la résistance que la matière oppose à l'action divine. Il reconnaît, lui aussi, l'existence d'une spontanéité aveugle, irrationnelle. Que cette force soit appelée en bloc ταὐτόματον, ou que l'on distingue, avec Aristote, entre ταὐτόματον et τύχη, peu importe; c'est la part laissée à la Tyché populaire, antagoniste de la Providence. Enfin, le panthéisme stoïcien ramène le monde à l'unité, et, pour la première fois, la philosophie va créer une véri-

Digitized by Google

table Providence. Mais au prix de quelles contradictions! Les stoïciens ont été obligés de nier la liberté afin d'établir l'omnipotence de leur Dieu, d'affirmer la responsabilité — une responsabilité tout intérieure et dépourvue de sanction — afin d'échapper aux conséquences morales du fatalisme, et d'ergoter sans fin autour de ce paradoxe fondamental. Et tout cela pour aboutir, en somme, à ruiner la morale dont le souci trouble leur métaphysique; car, dans un système qui déclare providentiel tout ce qui est, il n'y a plus lieu de distinguer entre le bien et le mal. La Providence stoïcienne devient par là aussi étrangère à la morale que son contraire, la Fortune, avec cette circonstance aggravante que sa volonté est réfléchie et ne passe pas pour du caprice. Du reste, le stoïcisme, qui visait à devenir une religion et qui s'est donné tant de peine pour ne pas rompre avec la théologie traditionnelle, n'a jamais eu de prise sur l'âme du peuple. On peut donc dire, en faisant abstraction des nuances, qu'aucune doctrine ne réussit à éliminer du monde l'élément instinctif, irrationnel, source de la vie et agent de la destinée, qu'y avait admis la tradition la plus lointaine, et que tous les systèmes philosophiques ensemble n'ont pas retardé d'un instant le triomphe de Tyché. De toutes les réflexions et discussions se dégageait au contraire, de jour en jour plus nette, l'idée que cet élément irrationnel jouait dans le monde un rôle prépondérant et primait l'action intelligente des dieux.

Il n'y a pas, croyons-nous, dans toute l'évolution du type de Tyché ainsi conçu une seule solution de continuité, une seule de ces métamorphoses, de ces transitions de l'abstrait au concret, dont M. Allègre se montre si prodigue. Tyché est bien, du commencement à la fin, la Chance en général, et plus spécialement, pour les êtres vivants, la chance de bonheur et de malheur résultant de la naissance, de la génération, du Génie. En analysant le mot vague qui, avec les représentations plastiques, constitue toute sa personnalité, on constate que Tyché est une force cosmique absolument distincte de l'action des dieux olympiens, et qu'en remontant à ses origines, on aboutit à la Terre en passant par l'entité intermédiaire appelée Mœre, ou à tous les génies

Digitized by Google

telluriques qui revivent dans les Tychés ou Fortunes particulières.

III

Il faudrait maintenant essayer sur les textes la valeur de cette théorie (que nous avons dû exposer toute faite, faute de pouvoir dérouler les sinuosités du chemin qui nous y a conduit), au moins sur les textes qui ont le plus embarrassé M. Allègre.

D'abord, le passage où Hésiode fait de Tyché une Océanide. Pourquoi une Océanide? Précisément parce que la famille des Océanides est pour lui comme un répertoire des forces de la Nature qui ne sont pas autrement personnifiées, répertoire commode, sans classification méthodique, où le théologien est libre de faire entrer pêle-mêle tous les vocables issus de l'imagination populaire et de la sienne. Après avoir aligné quarante-un noms d'Océanides, il avertit qu'il a cité seulement « les plus anciennes filles d'Océanos et de Téthys », mais qu'elles sont trois mille, occupées à surveiller partout à la fois la terre et les profondeurs de l'onde. Ce sont bien, sous la forme gracieuse de nymphes « au pas souple », les génies de l'ancienne religion naturaliste, enfants de la Terre, ici ses petits-enfants par Océanos, le premier-né des fils engendrés par Gæa et Ouranos. On sait, du reste, qu'Homère ne remonte pas au delà d'Océanos, qui est pour lui « l'origine de toutes choses »[1], ce qui rapproche encore les Océanides des sources mêmes de la vie. Rencontrant donc sur son chemin l'idée de « Chance » ou de « Hasard », bien insignifiante encore en un temps où les Olympiens attirent tous les regards, Hésiode l'a cataloguée, sans philosopher davantage, dans le compartiment mythologique destiné à recueillir la foule, en majeure partie anonyme, des forces naturelles les plus diverses. Il n'en a pas fait pour cela une divinité champêtre ou marine; ce n'est pas à l'humble Tyché du moment que revient la corne d'abondance et le gouvernail, mais à la Tyché future, dispensatrice de la ri-

1) Hom., *Iliad.*, XIV, 246.

Digitized by Google

chesse et pilote de la destinée. Ira-t-on attribuer aussi le caractère de divinité rustique à Pitho — don naturel de la persuasion — qui figure en tête de la liste des Océanides, ou à Styx, qui la termine? Ce n'est évidemment pas non plus à titre de divinité rustique que la Némésis de Rhamnonte a été classée par certains mythographes parmi les Océanides[1]. Ces mythographes n'ont fait qu'user, comme Hésiode, du compartiment banal où s'entassaient tous les génies d'origine inconnue, relégués dans les obscures fonctions d'ouvriers de la Nature.

Ainsi se trouve supprimé le large fossé qui, au jugement de M. Allègre, sépare les deux premières étapes de la carrière de Tyché et qu'il a cru devoir contourner en greffant sur le titre d'Océanide la fonction de divinité rustique, et sur la fonction le caractère de « déesse du bonheur ». Tyché, dans la définition superficielle qui a longtemps suffi à l'imagination populaire, a toujours été la « Chance », heureuse ou malheureuse. L'épithète d'Agathé n'indique pas du tout qu'elle dispense uniquement le bonheur; ce serait plutôt une preuve du contraire. Le croyant qui l'invoque ne fait appel qu'à la chance heureuse; il l'invite à rester ou à devenir telle pour lui; il se garde de toute parole de mauvais augure, et l'épithète se fixe ainsi à l'état d'euphémisme, précisément parce qu'on sait qu'il pourrait y avoir danger à en employer de plus véridiques. On ne s'y prend pas autrement avec les Euménides. Cependant, tout compte fait, dans le concept de Tyché, l'optimisme, sans être dominant, tend à l'emporter. Bien que son principal rôle soit d'endosser la responsabilité des biens et des maux immérités, la Fortune n'est pas essentiellement malveillante. Universelle, elle est tout au plus indifférente au sort des individus; particulière, elle est censée s'intéresser à l'être qu'elle domine, et, comme on l'a dit plus haut, elle n'est décidément pour lui la « male chance » que quand elle n'est pas de force à lutter contre les autres Fortunes.

1) Pausan., I, 33, 3; VII, 5, 3. Dans Hésiode, Némésis est fille de la Nuit. Elle devient Océanide en vertu de ses affinités avec Tyché. Sur ces affinités, voy. Allègre, p. 226.

Digitized by Google

Ceci supprime encore, croyons-nous, l'espèce de volte-face que M. Allègre a cru remarquer dans l'évolution du concept de Tyché, qui de déesse du bonheur serait devenue tout à coup capricieuse, et, somme toute, plutôt méchante, parce qu'elle n'a nul souci de la justice. Capricieuse, elle l'a toujours été, puisqu'elle est la cause invoquée à défaut de cause intelligible et que l'inintelligible en action s'appelle le caprice; injuste, elle l'est par définition, puisque le caprice et la justice sont choses incompatibles en théorie et ne peuvent s'accorder que par hasard dans la pratique.

Voyons si l'idée que se font de Tyché les poètes, théologiens et moralistes de l'époque historique répond bien au type précédemment défini. Il ne faut pas exiger ici de logique rigoureuse et prendre pour une métamorphose de Tyché la moindre altération du concept primordial. L'empire de Tyché ne s'agrandit qu'aux dépens des dieux qu'elle tend à remplacer, aux dépens aussi de la liberté et de la responsabilité humaine. Il y a lutte entre ces idées antagonistes, une lutte qui suscite, non seulement dans le même temps, mais souvent chez le même homme, des opinions différentes et successives. Alcman, par exemple, fait de Tyché une fille de Prévoyance, une sœur de Bon Ordre et de Persuasion. C'est dire en langage figuré que le succès va toujours aux gens rangés, éloquents, prévoyants, ou aux cités qu'ils dirigent. Nous avons là son opinion du moment, opinion suggérée par le sujet qu'il traitait et dont il changeait peut-être en un autre sujet moins propre aux réflexions optimistes. Il y aurait quelque naïveté à chercher là une définition courante de Tyché être mythique. Alcman, à ce moment-là, en nie plutôt l'existence, puisqu'il fait du bonheur la conséquence d'un sage emploi de la liberté. En revanche, Archiloque sacrifie la liberté humaine aux puissances fatales : « C'est de Tyché et de Mœra, ô Périclès, que tout vient à l'homme ». Il ne s'agit pas du tout, comme le suppose M. Allègre, du mélange des biens et des maux, qui viendraient les premiers de Tyché, les autres de Mœra[1]. La réflexion

1) Allègre, p. 30.

Digitized by Google

du poète a une bien autre portée. Il tranche à sa façon une question qui préoccupe ses contemporains, Au lieu d'opter entre la *Destinée* imposée par Zeus et la Fortune, il partage entre elles *la conduite de* la vie humaine. C'est comme s'il disait : « L'homme *se croit l'artisan* de sa destinée ; mais une partie de son existence est menée par les dieux, et le reste par le hasard ». On dirait même, à voir Tyché précéder Mœra, qu'Archiloque fait déjà la part de Tyché plus grande que celle de la fatalité intelligente admise par la religion olympienne. Nous ne reviendrons plus sur la façon dont Pindare essayait de réconcilier la Destinée et la Fortune. Hérodote entendait mieux que lui encore l'intérêt des oracles, dont il vante à tout propos l'infaillibilité, car il passe Tyché sous silence et ne veut connaître que la Mœre. En effet, le caprice de Tyché supprime jusqu'à la possibilité de la divination, qui devient au contraire aussi aisée qu'inutile avec une fatalité inéluctable et connue des dieux. Mais la foi d'Hérodote — c'est un signe des temps — ne relève guère les dieux olympiens ; il concentre dans la Mœre toute l'énergie que d'autres répartissent entre la Mœre et Tyché, et il lui arrive de dire que « la destinée une fois arrêtée (τὴν πεπρωμένην μοῖραν), y échapper est impossible, même à un dieu »[1].

En somme, tout le monde est d'accord pour retirer aux dieux une notable part d'initiative et de responsabilité dans le gouvernement du monde, et pour leur adjoindre une force naturelle, spontanée, irresponsable, qui s'appelle ordinairement τύχη, et, à l'état d'abstraction pure, τὸ αὐτόματον. Tout ce qui ne reconnaît pas pour cause la liberté humaine est imputable ou aux dieux ou à Tyché[2]. Il y a même déjà des esprits qui simplifient la recherche des causes en éliminant les dieux. Thucydide ne connaît

1) Herod., I, 91.

2) L'Agamemnon d'Euripide (*Iphig. Aul.*, 1136), rejetant toute responsabilité sur les puissances invisibles, les énumère ainsi : ὦ πότνια μοῖρα (la destinée appliquée par les dieux) καὶ τύχη (la Fortune universelle) δαίμων τ' ἐμός (Fortune ou Génie de l'individu). Jocaste, affirmant que tout va bien, dit : καλῶς τὰ τῶν θεῶν καὶ τὰ τῆς τύχης ἔχει (*Phœn.*, 1202). « Comme tout va à souhait, s'écrie le chœur d'Aristophane (*Pac.*, 939), ὅσ' ἂν θεὸς θέλῃ χἡ τύχη κατορθοῖ. » Andocide est bien seul coupable de son crime, dit Lysias (*In Andocid.*, 25) : « irait-on accuser

Digitized by Google

dans le monde que des lois naturelles et la volonté humaine. Les lois naturelles tiennent chez lui la place de la Tyché populaire. Quand il parle de la Fortune — et il en parle souvent — il entend par là l'imprévu, c'est-à-dire l'effet de causes naturelles qui échappent à l'homme et dérangent ses plans. Cette force des choses, il l'appelle volontiers « géniale (τὰ δαιμόνια) » pour éviter de l'appeler divine et surtout de la personnifier. Quand il fait parler ceux qui la croient divine, il a soin de préciser : ainsi les Méliens appellent l'intervention divine « la fortune provenant du divin (τῇ τύχῃ ἐκ τοῦ θείου) »[1]. Il y a lieu après cela de s'étonner qu'on ait pu transformer Thucydide, qui s'appellerait aujourd'hui un positiviste, en un champion de la Providence[2].

Au siècle suivant, l'équilibre à peu près maintenu jusque-là entre l'intelligence, divine ou humaine, et l'inconscient est détruit. Tyché l'emporte. Son nom figure en tête des actes publics, soit seul, soit associé, par habitude, à celui de « dieu »[3]. Les orateurs la voient partout, la citent à tout propos, devant le peuple ou devant les juges. « La Fortune, dit Démosthène, pèse d'un grand poids, ou plutôt elle est tout dans toutes les affaires humaines »[4]. « Les affaires de Phocide ont été gâtées, observe Eschine, d'abord par la Fortune, qui est maîtresse de tout, ensuite par la longueur du temps et dix ans de guerre »[5]. Et plus loin : « C'est la Fortune qui m'a jeté aux mains d'un Barbare déloyal »[6]. Expliquant les bonnes intentions de Charidème, Dinarque ajoute : « Mais la Fortune a tellement renversé ce dessein qu'il en est

les dieux ou τὸ αὐτόματον? » Ce mot est bien synonyme de τύχη, car Lysias, dans un autre passage (*Epitaph.*, 79), oppose la mort glorieuse des braves à la mort naturelle (τὸν αὐτόματον θάνατον), qui vient de la Fortune (τῇ τύχῃ). De même Antiphon (*De Choreg.*, 15).

1) Thucyd., V, 104.

2) Allègre, p. 70.

3) La formule Θεός Τύχη est plus ancienne que la formule Ἀγαθῇ Τύχῃ. Elle se rencontre dès 540 avant notre ère sur une inscription de Petilia (*C. I. G.*, 4). Ἀγαθὴ Τύχη est presque toujours une Fortune particulière, en tout cas, un aspect particulier de la Fortune.

4) Demosth., *Olynth.*, II, 22.

5) Æschin., *De fals. leg.*, 131.

6) *Ibid.*, 183.

Digitized by Google

sorti le contraire de ce qu'on en attendait »[1]. Il va sans dire que les orateurs n'analysent pas de près cette Tyché qui leur sert à plaider l'irresponsabilité de leurs clients ou la leur propre. Tyché leur est d'autant plus commode qu'elle reste plus vague. Peut-elle être bonne? Sans doute, surtout à l'état de Fortune particulière. Les formules officielles le disent, et c'était un lieu commun à Athènes que de vanter la Bonne Fortune du peuple athénien[2]. Mais le plus souvent, Tyché étant là pour expliquer les insuccès dont personne ne veut être responsable, il faut bien qu'elle soit inintelligente et mauvaise. D'autre part, il était imprudent de trop insister là-dessus, car ceux qui ont bonne chance aiment à croire qu'ils la méritent. A ce point de vue et selon les besoins de la cause, Tyché se rapproche de la divinité, pas assez pour se confondre avec elle, assez pour que l'on puisse attribuer indifféremment l'intervention visée à la divinité (θεός) ou au Destin (Μοῖρα), à la Fortune (Τύχη) ou au Génie (δαίμων). Tous ces vocables se succèdent et se remplacent dans la bouche des orateurs, qui, comme pour augmenter encore la confusion d'idées où fleurissent, à l'abri de la froide logique, la poésie et l'éloquence, mettent à la mode la doctrine des Fortunes particulières. La Bonne Chance du peuple athénien est faite de la male chance de ses ennemis, et — chose bizarre — peut être entravée par la male chance de ses serviteurs. Eschine affirme que Démosthène porte malheur à tous ceux qu'il conseille, et lui-même, comme le remarque spirituellement M. Allègre, n'était peut-être pas très convaincu du contraire[3]. Toutes ces Fortunes particulières se contrecarrent par une sorte de poussée automatique, et aucune n'obéit à la Tyché universelle, qui agit en chacune d'elles. Celle-ci ne sait ni ne veut coordonner leurs efforts, car il lui faudrait pour cela un plan, et si elle en avait un, elle serait une Providence et non plus la capricieuse Fortune.

Dans ce mélange chaotique d'idées de toute provenance, un

1) Dinarch., *In Demosth.*, 32.
2) Demosth., *Pro Coron.*, 252. Cf. *Procem. Demosth.*, 36.
3) Allègre, p. 81.

Digitized by Google

œil exercé distingue un retour de plus en plus marqué vers l'animisme primitif. Les dieux s'en vont, et les δαίμονες, les *numina* reviennent. La Tyché universelle, substituée à la Mœre, qui elle-même remplace la Grande-Mère (Μήτηρ θεῶν καὶ Τύχη)[1], était une synthèse quelque peu artificielle, à l'usage des théologiens : la foi populaire retourne à la démonologie des vieux âges ; le monde contient assez de « génies » pour que chacun, comme Socrate, ait le sien. Le fractionnement de Tyché n'est pas une déviation dans le développement du concept primordial ; c'est au contraire une restauration plus complète de la religion archaïque. Dans tous ces textes du IVe et du IIIe siècle, qui trahissent les perplexités du sens commun, également incapable de concilier l'action des dieux avec la poussée aveugle de la Fortune, l'une et l'autre avec la liberté humaine, il n'y a pas un mot concernant Tyché qui ne s'applique à la force naturelle, géniale, irrésistible et irresponsable, définie plus haut.

Mais Polybe, et son stoïcisme, et sa Fortune-Providence? Si Polybe était réellement un philosophe, son opinion importerait peu : mais il ne se distingue du vulgaire que parce qu'il *croit* raisonner. Toutes les fois que la liberté humaine suffit à expliquer les faits historiques, il s'en tient à cette cause : il ne renvoie « à Dieu et à la Fortune » que quand il est à court d'autres raisons ; en ce cas, dit-il, « vu l'embarras, nous nous rangeons aux idées du grand nombre »[2]. Ces idées, il ne s'aperçoit même pas qu'elles aient besoin d'être éclaircies. Le plus souvent, pour éviter de choisir entre Θεὸς et Τύχη, il accole les deux termes ; ou il fait entrer le divin dans la Fortune, de façon que celle-ci devient capable de vastes desseins, et même de justice, tout en restant volage et à tout moment convaincue d'inconstance. On ne peut pas dire que Polybe ait modifié en quoi que ce soit les idées courantes, car, tout en essayant de combiner la Fortune et la Providence, il n'a rien fait pour atténuer l'incompatibilité qu'il y a de l'une à l'autre et ne l'a même pas remarquée.

1) Pausan., II, 11, 8.
2) Polyb., XXXVII, 4, 3.

Digitized by Google

De même Plutarque. On trouverait difficilement dans toute l'antiquité un esprit plus dépourvu de la faculté logique. Il est vrai qu'un tel tempérament est précieux pour un moraliste, et que, mieux enchaînés, les raisonnements de Plutarque seraient souvent moins édifiants. Dissertant *Sur la Fortune des Romains*, Plutarque commence par mettre en opposition la Fortune et la Vertu, puis assure que ces deux ennemies se sont réconciliées à Rome, et finit par démontrer que, de leur propre aveu, les vertueux Romains doivent tout à la Fortune. Entre autres faveurs, ils lui doivent la mort prématurée d'Alexandre, qui, maître de l'Orient, aurait bien pu conquérir l'Occident. Entraîné par son patriotisme hellénique, Plutarque écrit deux discours *Sur la Fortune ou la Vertu d'Alexandre*, et il y affirme que le héros a dû tous ses succès à sa Vertu, la Fortune n'étant occupée qu'à lui susciter des obstacles. Elle l'a traqué comme une bête fauve, l'a attiré chez les Oxydraques dans un véritable guet-apens et l'a fait mourir à la fleur de l'âge. Plutarque s'empêtre comme à plaisir dans un amas de contradictions mal déguisées par des citations, énumérations, prosopopées et autres ingrédients de rhétorique, mêlant la Fortune et les Fortunes particulières, le Génie et les Génies, employant tour à tour les mots « Fortune », « Génie », tantôt comme distincts, tantôt comme synonymes. C'est la Fortune qui a fait la grandeur romaine, parce que le Génie de Rome s'est montré plus puissant que le Génie de la Macédoine, celui de Sparte, d'Athènes et d'autres cités[1]. Mais alors, le Génie de la Macédoine a dû être plus puissant que le Génie des Perses et aider la Vertu d'Alexandre à renverser leur empire. Plutarque ne se fait pas l'objection, mais il consent que l'on attribue à la Fortune les victoires d'Alexandre « qui furent l'ouvrage de la force et de la guerre », pourvu qu'on lui concède qu'Alexandre a vaincu Darius par la supériorité de son énergie morale[2]. Mais cette énergie ou vertu, Alexandre ne la devait-il qu'à lui-même? Plutarque paraît le croire; pourtant il

1) Plut., *De fort. Roman.*, 11.
2) Plut., *De fort. Alex.*, II, 7.

Digitized by Google

enseigne d'une manière générale que « les grands hommes tiennent de la Fortune leur pauvreté et leur richesse, leur faiblesse de corps ou leur vigueur, leur laideur ou leur beauté, leur longue vie ou leur mort prématurée » [1]. Pour Alexandre en particulier, c'est « le Génie qui avait envoyé son âme ici-bas et qui s'est hâté de la rappeler à lui » [2]. Ce Génie, soit dit en passant, est bien identique à la Fortune qui a fait mourir Alexandre d'une mort prématurée. Ainsi, suivant Plutarque, le Génie ou la Fortune, l'être qui fait le corps, envoie l'âme, mesure la vie, n'exerce aucune influence sur les aptitudes intellectuelles et morales, et par elles sur la volonté, qui fait la vertu. Soit! En tout cas, la vertu d'Alexandre n'a produit des effets historiques qu'en raison de la condition où la Fortune l'avait placé et des moyens d'action qu'elle avait mis à sa portée. Voilà bien la Fortune passée à l'état de collaboratrice d'Alexandre. Du reste, si c'est la Fortune qui mène la destinée des peuples, comment croire que l'empire d'Alexandre se soit improvisé en quelques années malgré elle? Si la vertu d'Alexandre a suffi à ce grand œuvre, pourquoi la série de vaillants guerriers que Rome a produits et dont Plutarque lui-même vante la vertu n'auraient-ils pas suffi, sans la Fortune, à édifier lentement la grandeur romaine?

Mais c'est trop insister sur la philosophie flottante du bon Plutarque. Ses écrits sont précieux précisément parce qu'ils nous donnent l'état de l'opinion non réfléchie, du sens commun à son époque. On constate par lui que Tyché reste toujours semblable à elle-même. Ce qui s'accuse mieux, dans le monde gréco-romain, c'est la parenté ou plutôt l'identité de Tyché avec le Génie. Le culte du Génie impérial, que les Grecs appellent la Tyché du prince, a mis ce point de doctrine à la portée de tout le monde. Il est inutile de pousser plus loin la revue des auteurs : l'évolution du concept de Tyché est terminée depuis des siècles, et toute discussion à son sujet est close. Seulement, la Fortune et les Fortunes tiennent dans le monde plus de place qu'autrefois,

1) *De fort. Alex.*, II, 13.
2) *De fort. Alex.*, I, 8.

Digitized by Google

car la religion poétique a fait place à la démonologie, et l'esprit scientifique a disparu. La Fortune et les génies tiennent lieu et des dieux anthropomorphes d'autrefois et des causes naturelles. L'astrologie, qui a la prétention d'être une science et de remplacer toutes les religions, ne saurait admettre que le caprice de la Fortune dérange l'infaillibilité de ses calculs; mais, d'autre part, en tant que fatalité naturelle, surtout en tant que Génie décidant de la destinée par les conditions de la naissance, Tyché a d'étroites affinités avec la fatalité astrologique. Aussi les astrologues, ou du moins certains astrologues, ont fait une place dans leur géométrie sidérale à la divinité en vogue. A côté de la méthode qui prend pour point de départ de ses mesures l'horoscope, il se crée un système différent ou dissident, déjà connu au temps de Manilius, celui des ἄθλα (*sortes*), qui fait commencer les étapes de la destinée au « lieu de la Fortune » [1].

Nous devons renoncer à aborder ici le chapitre des associations et assimilations. On a indiqué et justifié plus haut celles qui paraissent à première vue les plus éloignées, en signalant les affinités de Tyché avec la Terre et les divinités chthoniennes en général. Les autres s'expliqueraient plus facilement encore. Il n'en est pas une qui ne puisse être rattachée, par un lien assez direct, au concept animiste de Tyché-Génie, force naturelle échappant aux prises de l'intelligence, du calcul, de la divination même, et représentant comme telle le Hasard.

Il ne reste plus à examiner que l'anomalie apparente résultant du défaut de proportion entre la popularité de Tyché et l'insignifiance de son culte. L'anomalie disparaît à la réflexion. Le culte est un hommage, surtout un hommage intéressé. Il est d'autant plus assidu qu'il est réputé plus efficace; que l'être auquel il s'adresse est plus limité, plus accessible, plus susceptible d'être tenté par les offrandes. Il faut au moins, pour qu'un culte s'organise, que l'être sollicité soit conçu comme une personne pouvant avoir volonté de servir ou de nuire et conscience de sa volonté.

1) Manil., III, 96-159. Cf. *Hist. de la Divination*, I, p. 241-242. Les douze étapes de la vie sont appelées ἄθλα, sans doute par allusion aux douze travaux d'Hercule.

Digitized by Google

Or toutes ces conditions manquaient à Tyché. A l'état de force universelle, Nature inconsciente ou volonté sans frein, elle décourage toute sollicitation. Limitée au concept plus restreint de Fortune particulière, elle est plus abordable, et même son inconstance est sinon fixée, du moins orientée dans un certain sens. Ici commence le culte, attaché à quelque représentation plastique qui donne un corps à l'abstraction. Mais ce culte ne donne de sécurité à personne. Malgré tout, Tyché représente toujours un mélange indécis de fatalité et de caprice qui déconcerte ses adorateurs. Au fond, l'animisme ne comporte guère d'autre culte que la magie. On ne vénère pas les Génies ; on cherche à les captiver, par la persuasion ou par la force des charmes. Aussi le culte de Tyché reste timide, incertain, parcimonieux. L'absence presque complète de témoignages à son sujet fait supposer qu'il est resté à l'état d'essai et s'est atrophié de bonne heure, faisant place à un culte analogue, mais d'une utilité plus certaine, le culte de la Fortune de Rome (*Dea Roma*) et du Génie impérial.

A défaut de culte, Tyché a eu des statues. L'art imposait la figure humaine même aux *numina* ennemis de l'anthropomorphisme. Il a créé de toutes pièces celle de Tyché, non pas en imitant quelque forme entrevue par l'imagination populaire, mais avec la conscience de traduire en symboles une idée abstraite. Il faut se défier des ξόανα archaïques de Tyché que Pausanias a vus à Sicyone et à Élis[1] ; c'étaient vraisemblablement de vieux fétiches représentant quelque « génie » local, des porte-bonheur anonymes à qui l'on donna plus tard — avec raison, d'ailleurs — le nom de Tyché. C'est l'œuvre de Boupalos qui ouvre la série des images de Tyché, elle aussi qui en fixe pour toujours le type ; tant il est vrai de dire que, soit au point de vue théologique, soit au point de vue artistique, cette Fortune changeante a bien peu changé.

En résumé, nous croyons avoir montré :

1° Que Tyché a toujours été le Hasard ou la Chance ;

1) Pausan., II, 7, 5 ; VI, 25, 4.

Digitized by Google

2° Que la popularité universelle et rapidement acquise de Tyché ne saurait être l'œuvre de l'esprit philosophique ou scientifique, lequel se propose toujours d'éliminer le hasard et de lui substituer des causes intelligibles, Providence ou causes naturelles ;

3° Que la popularité de Tyché est due à un retour offensif de la vieille religion animiste, retour provoqué par l'insuffisance de la religion olympienne, celle-ci étant rétrécie par l'anthropomorphisme et le souci de la morale, et obligée de laisser en dehors de l'action des dieux les forces vives de la Nature ;

4° Que Tyché est, par opposition aux dieux anthropomorphes, un δαίμων, Génie ou force génésique, infusant en quelque sorte la destinée, à l'état de chance bonne ou mauvaise, dans les êtres engendrés ; force conçue, soit comme fractionnée en un nombre illimité de « Génies », soit dans son ensemble, et, en ce cas, identique à la Mœre de la religion olympienne, à la Terre-Mère des cosmogonies ;

5° Que ce système explique par un principe simple, resté toujours semblable à lui-même au cours de son évolution, les contradictions fournies par les textes, les identifications imaginées par les poètes ou par les artistes, et surtout l'identification complète de Tyché avec les Fortunes et Génies de la religion romaine, restée fidèle aux traditions de l'animisme.

Il est à peine nécessaire d'ajouter qu'un article comme celui-ci n'a pas la prétention de rendre inutile le livre de M. Allègre. Nous le donnons, au contraire, comme un fruit de la lecture de cet ouvrage éminemment suggestif, qui en a fourni et la matière et l'occasion.

A. Bouché-Leclercq.

Digitized by Google

LES ORIGINES DU MYTHE D'AURVA

Sans avoir l'intention de surfaire l'antiquité du *Rig-Véda*, et tout en reconnaissant qu'il contient plus d'indications sur un état social jouissant déjà d'une organisation et d'une civilisation assez développées qu'on n'a voulu en voir jusqu'ici, je persiste pourtant à croire qu'on y saisit la religion et la mythologie de l'Inde à une période vraiment primitive. J'entends que la religion s'y montre de la plus grande simplicité et que la mythologie n'y consiste encore le plus souvent qu'en comparaisons et en allusions d'un caractère beaucoup plus formel, occasionnel et pour ainsi dire de style, que légendaire, imaginaire ou fabuleux. Je sais bien que j'émets là un gros paradoxe et qui demande des preuves. J'espère les fournir un jour.

Je m'abstiendrai d'ailleurs jusque-là de solliciter un crédit que je n'obtiendrais probablement pas. En attendant, je me contenterai de montrer par l'évolution d'un mythe qui me paraît bien constatée qu'à cet égard, et au moins dans certains cas, les hymnes du *Rig-Véda* sont des sources dans toute la force du terme; c'est là que la tradition a pris son point de départ et c'est par là que s'expliquent le cours qu'elle a suivi et la physionomie qu'elle a revêtue. Je sais bien qu'on oppose *a priori* aux résultats d'une pareille méthode l'affirmation que « le monde védique continue une société antérieure qui échappe à l'histoire ». Non seulement je trouve que de pareilles raisons impliquent un positivisme dont la rigueur entraînerait la ruine de l'histoire même, mais je compte montrer par des faits que la fin de non-recevoir

Digitized by Google

à laquelle elles tendent est beaucoup trop absolue. Aux savants d'en juger par ceux qui formeront l'objet du présent article.

Les poètes sanscrits de l'époque dite classique étaient, comme les Alexandrins dans l'antiquité et nos versificateurs d'avant le romantisme, fort curieux de mythologie et très portés à en faire un usage à la fois élégant et érudit sous forme d'allusions, de comparaisons et d'applications morales, toutes les fois que l'occasion s'en présentait. C'est à cette habitude devenue un procédé courant de rhétorique que sont dus les vers du genre de celui-ci:

« Même celui qui le dessert obtient très souvent la faveur de l'homme magnanime : quoique le feu Aurva le brûle, l'océan lui fournit sa nourriture [1]. »

Quel était cet Aurva? c'est ce que les poèmes épiques ont pris soin de nous apprendre.

L'histoire d'Aurva, ou du feu qui porte ce nom, est racontée tout au long dans le premier livre du *Mahâbhârata*, v. 6799-6863. En voici le résumé.

Un roi, du nom de Kṛtavîrya, avait les Bhṛgus pour sacrificateurs. En mourant, il leur laissa toutes ses richesses, au grand mécontentement des Ksatriyas (il faut probablement entendre par là les membres de la famille royale ou les princes vassaux). Les Bhṛgus, effrayés par leur attitude menaçante, agirent chacun à sa guise avec leurs trésors; les uns les enfouirent, d'autres les distribuèrent aux brâhmanes, d'autres enfin y firent participer les Ksatriyas. Mais cela ne suffit pas pour contenter ceux-ci; ils mirent la main par hasard sur une partie des biens qui avaient été cachés sous terre, et, furieux de voir que cette précaution avait été prise contre eux, ils coururent sus aux Bhṛgus et les tuèrent jusqu'au dernier, sans épargner les enfants qui étaient encore dans le sein de leurs mères. Les veuves des victimes s'enfuirent dans l'Himâlaya et l'une d'elles qui était enceinte, fit en sorte de porter dans sa cuisse l'enfant dont elle se trouvait grosse. Les Ksatriyas, informés de la chose, viennent la trouver pour mettre à mort le fœtus; mais, à leur approche, il sort de la cuisse maternelle où il

1) *Subhâšitâvali*, st. 227, édition Peterson. Cf. *Bhartṛhari*, II, 68.

Digitized by Google

était renfermé et la splendeur qui l'environne est telle qu'elle éblouit, ou plutôt aveugle, la troupe de ceux qui en voulaient à sa vie. Ils s'enfuient éperdus à travers la montagne et reviennent après des courses folles supplier la mère d'Aurva, tel était le nom du nouveau-né de la cuisse (*aurva*, dérivé à forme patronymique de *ûru*, cuisse), de leur rendre l'usage de la vue. Elle leur répond que cela ne dépend pas de son bon vouloir; c'est le fils qu'elle a porté dans sa cuisse pour le soustraire à leurs cruels desseins qui, voulant venger le meurtre de ses parents, les a frappés de cécité, et c'est de lui par conséquent qu'ils ont à solliciter leur pardon. Les Ksatriyas suivent ce conseil, obtiennent de jouir de nouveau de la lumière du jour, mais sans désarmer pour cela la colère d'Aurva qui se prépare à acquérir par ses macérations le pouvoir de détruire les mondes, afin de faire expier ainsi à l'univers tout entier le traitement cruel dont sa race a été l'objet. Ce projet a déjà reçu un commencement d'exécution; les mondes des hommes, des Asuras et des dieux sont anéantis quand les Bhṛgus saisis de pitié, quittent le monde des Pitris qu'ils habitent depuis leur mort et viennent supplier Aurva d'apaiser son terrible courroux. Ils lui exposent surtout cette raison bien faite pour le calmer, qu'ennuyés de la vie terrestre et ne voulant pas mettre fin à leurs jours par crainte des châtiments qui sont la conséquence du suicide dans une existence nouvelle, ils se sont arrangés pour irriter contre eux les Ksatriyas en les mettant sur la voie des trésors enfouis sous terre; ils les ont donc provoqués à dessein et ne sont pas en droit de réclamer vengeance de leurs meurtriers. Qu'Aurva par conséquent veuille bien les épargner, eux et les mondes qu'il a l'intention de détruire à cause d'eux. Vaines prières! Celui auquel elles s'adressent a juré de tout détruire, et il tiendra parole.

Alors les Bhṛgus, désespérant de le convaincre, s'avisent d'un subterfuge. Les eaux étant la base des mondes, qu'Aurva y jette le feu de sa colère et par là les mondes seront sauvés sans qu'il viole expressément son serment. Cette fois, il est de bonne composition; il veut bien croire qu'en brûlant au sein de l'élément d'où proviennent tous les autres, c'est comme s'il anéantissait à

Digitized by Google

la fois ceux-ci et celui-là. Il obéit aux Bhṛgus, et c'est depuis lors que, sous la forme d'une tête de cheval placée au sein de la mer, il en boit les eaux tout en vomissant le feu par sa bouche.

Tel est le récit du *Mahâbhârata*, récit abrupt composé de matériaux à peine dégrossis et dont j'ai dû enlever parfois les aspérités pour lui donner une consistance logique que le texte ne fait souvent qu'impliquer.

On ne saurait d'ailleurs en séparer un passage parallèle du *Harivaṃça*, v. 2527-2582[1].

La fable du *Harivaṃça* est très sensiblement différente de celle du *Mahâbhârata*, mais ne saurait toutefois que confirmer l'explication que cette dernière suggère. D'abord Aurva n'y est pas à vrai dire personnifié; c'est un feu destructeur qui est sorti de la cuisse de son père Urvâ dans les circonstances suivantes. Urvâ était un Brahmarshi[2] qui se livrait aux pénitences les plus dures. La continence qu'il observait ne laissait pas prévoir qu'il eût jamais de postérité. Les autres Brahmarshis vinrent lui exposer qu'il ne devrait pas laisser éteindre sa race; mais Urvâ, fidèle à ses sévères observances, leur déclare qu'il n'aura jamais d'épouse; cependant, il saura trouver le moyen d'avoir un fils sans recourir à une union charnelle. En vue de ce résultat, il offre en sacrifice au feu de sa pénitence sa cuisse dont sort une espèce de météore ardent qui reçoit le nom d'Aurvâ à cause de son origine (*ûru* « cuisse ») et qui, dès sa naissance, menace de brûler tous les mondes. Il a déjà commencé à les dévorer, quand Brahma, soucieux des créatures dont il a la garde, vient trouver Urva et lui propose de donner à son fils une demeure où, sans avoir besoin de poursuivre ses ravages, il se nourrira d'ambroisie. C'est la tête de cavale qui est au milieu de l'océan. D'ailleurs, à la fin de la période actuelle, c'est avec son aide que Brahma détruira les mondes qui devront disparaître pour faire place à d'autres.

1) Comparez aussi *Mahâbh.*, I, 2608, où Aurva est donné comme le fils de Cyavana, fils de Bhṛgu, et d'Arushî, fille de Manou.

2) Les Brahmarshis sont des personnages légendaires qui tiennent le premier rang dans la hiérarchie des sacrificateurs mythiques. En général, les Brahmarshis représentent Agni.

Digitized by Google

La proposition de Brahma est acceptée et Aurva s'en est allé résider au sein de la mer, après avoir laissé à son père l'éclat dont il resplendissait.

Ces deux versions, malgré leurs divergences, présentent certainement le développement direct ou indirect d'une brève indication du *Rig-Véda* contenue au vers 4 de l'hymne XCI du huitième maṇḍala. Mais, avant d'arriver à l'examen de ce passage, il sera bon d'étudier le mot *aurva* au double point de vue grammatical et significatif.

Dans les deux récits qui ont été résumés plus haut, ce mot est considéré comme un dérivé à valeur patronymique de *ûru* « cuisse »; *aurva* serait « celui qui est issu de la cuisse ». Mais il est facile de voir que, comme il arrive souvent en matière de développements mythologiques, ce détail sur lequel porte l'étymologie a été imaginé à cause d'elle. Dans le cas particulier, on a dit qu'Aurva est né de la cuisse (de son père ou de sa mère) par cette seule raison, sans doute, qu'on a considéré *aurva* comme dérivé de *ûru*. La rédaction du *Harivaṃça* laisse entrevoir clairement, ce semble, la combinaison d'une double hypothèse étymologique en donnant Urva comme père à Aurva, avec cette circonstance que celui-ci est sorti de la cuisse de celui-là. *Aurva* peut en effet dériver de *ûrva* mieux encore que de *ûru*; et la version en question n'est qu'une manière d'utiliser les deux étymologies possibles. En réalité, la bonne est celle qui a contribué à établir un rapport de filiation entre Urva et Aurva, comme je vais essayer de le faire voir.

Dans le *Rig-Véda*, le mot *ûrva*, de la racine *var-ur* « envelopper », se dit surtout de l'enclos ou l'étable qui renferme les vaches, en même temps que de l'enveloppe ou du pis qui contient leur lait. Dans les passages assez nombreux où il est question de l'étable des vaches, allusion est toujours faite au sens connexe qui vient d'être indiqué, lequel est en somme celui qu'a principalement en vue l'auteur. Il en résulte qu'*aurva*, à titre de dérivé adjectif d'*ûrva*, peut signifier tout à la fois ce qui vient de l'étable ou ce qui vient du pis des vaches, à savoir, soit les vaches elles-mêmes, soit leur lait.

Digitized by Google

Cette constatation faite, j'arrive au texte du *Rig-Véda* dont j'ai parlé tout à l'heure. Il est conçu en ces termes :

aurvabhṛguvac chucim
apnavânavad â huve
agnim samudravâsanam.

« Comme Aurva et Bhṛgu, comme Apnavâna, j'invoque le brillant Agni qui a la mer pour vêtement. »

On traduit ordinairement, et ainsi que je l'ai fait moi-même provisoirement, le composé *aurvabhṛguvat* par les mots « comme Aurva et Bhṛgu » ; mais on n'a aucune raison de considérer *aurva*, qui ne se trouve nulle part ailleurs dans les hymnes védiques, comme un nom propre. Par là, on agit à la façon des anciens interprètes hindous ; on crée une figure mythologique qui n'existait probablement pas pour l'auteur de l'hymne en personnifiant d'une manière définitive un objet inanimé auquel il ne prêtait la vie que pour un instant et par pure métaphore. En somme, *aurva* signifie simplement et, d'après l'étymologie « celui qui vient de l'écurie ou du pis des vaches », — c'est-à-dire le lait ou le beurre clarifié (*ghṛta*) qui fournissait avec le soma la libation du sacrifice. Bhṛgu ou les Bhṛgus, c'est-à-dire les Brillants, personnifient de leur côté les flammes d'Agni ou du feu du sacrifice qui s'emparent de la libation. Celles-là et celle-ci réunies semblent, par leurs crépitements, invoquer les dieux ou chanter l'hymne, et rien n'est plus fréquent dans le *Rig-Véda* que les allusions à ces concerts, assimilés aux cantiques des prêtres, que les libations élèvent vers le ciel au contact des feux du sacrifice.

Dans le texte du *Harivaṃça*, le souvenir de la nature réelle d'Aurva semble encore vivant dans les détails qui nous représentent sa naissance comme le résultat d'un sacrifice, et dans le fait même qu'il se manifeste sous la forme d'un feu dévorant.

Le personnage d'Apnâvana dans l'hymne védique est sans doute proche parent des Bhṛgus et représente, comme ceux-ci, une ancienne épithète d'Agni élevée à la dignité de nom propre.

Quant au détail d'après lequel ce dieu aurait revêtu la mer

Digitized by Google

pour vêtement, l'explication en est facile et sûre. La mer est dite ici, comme souvent, pour les eaux de la libation dans lesquelles Agni se baigne ou s'enveloppe lorsqu'il les enflamme. C'est encore une de ces figures qui reviennent à chaque instant dans les hymnes et auxquelles les Rishis se complaisaient d'autant plus qu'elles se présentaient sous la forme d'une antithèse paradoxale — l'union du feu et de l'eau — qui était tout à fait dans leur tour d'esprit.

Comment le vers ci-dessus était-il compris au temps où les matériaux qui devaient servir à la construction du *Mahâbhârata* et du *Harivaṃça* s'élaboraient? nous ne saurions le dire exactement. Mais toute la littérature des *Brâhmaṇas* est là pour nous montrer avec quelle fantaisie on employait à l'époque correspondante les textes védiques aux spéculations et aux développements les plus éloignés de leur signification véritable. Nous ne serons donc pas étonnés de voir la légende d'Aurva reposer sur des interprétations plus ou moins altérées, de la manière suivante, du passage en question :

1° Aurva a été pris pour le nom propre d'un personnage apparenté aux Bhṛgus, parce qu'il est nommé à côté d'eux;

2° La comparaison « comme Aurva et les Bhṛgus » (la Libation et les Flammes) a été appliquée, non pas à l'auteur de l'hymne ou au sacrificateur qui le chante, mais à Agni[1] revêtu des eaux de la mer ou y prenant résidence (le texte se prête à cette double interprétation);

3° Aurva (en compagnie des Bhṛgus considérés comme des conseillers) est en conséquence assimilé à un feu (Agni) qui brûle au milieu de la mer, puisqu'elle lui sert de vêtement (ou de demeure).

Nous connaissons déjà la circonstance à laquelle est dû le fait qu'il est né de la cuisse. Nous achèverons de nous rendre compte des principaux traits qui caractérisent son rôle dans la version du *Mahâbhârata*, en rappelant que la tête de cheval qui

1) Aux vers 771 sqq. du *Harivaṃça*, Aurva est identifié à Vishṇu dans lequel on peut voir une autre forme d'Agni.

Digitized by Google

le personnifie dans ses rapports avec l'océan est une figure fréquente dans le *Rig-Véda* de la flamme du feu du sacrifice dont le sommet est identifié à la tête du cheval-Agni qui porte les oblations aux dieux.

Quant au commencement de la légende, on entrevoit assez facilement aussi quelles sont les formules habituelles du *Rig-Véda* qui ont été reliées entre elles pour lui donner un corps. Le roi *Kṛtavîrya* (celui dont la vigueur ou l'héroïsme est achevé) est une figure d'Indra qui vient de boire le Soma et qui regagne le ciel après l'avoir goûté en laissant ses richesses — tous les biens qu'il procure à ses adorateurs — aux Bhṛgus, c'est-à-dire aux flammes d'Agni qui lui ont apporté l'oblation. Mais ce qui reste le plus sûr, c'est l'identification d'Aurva à Agni et la création du rôle mythique de celui-là d'après une simple figure de rhétorique concernant celui-ci, et prise au propre à une époque où le sens réel des hymnes était à peu près perdu.

On pourrait montrer, je crois, que le procédé de développement que nous venons de prendre sur le fait en ce qui concerne le mythe Aurva est loin d'être isolé. En général, la mythologie post-védique doit son origine à des procédés analogues, et quand même, comme on l'a prétendu, les hymnes du *Rig* ne seraient l'œuvre que d'un collège de prêtres assez restreint, il n'en reste pas moins vrai que là est l'origine de la culture brahmanique sous toutes ses formes.

Paul Regnaud.

Digitized by Google

UN SAINT DU XI[e] SIÈCLE

DOMINGO DE SILOS

Vers l'an mille, pendant que le monde chrétien attendait, prosterné dans l'épouvante, que retentît dans les cieux déchirés la trompette de l'ange, glas du « siècle » écroulé, un vent d'extermination passait sur l'Espagne. L'Islam, conduit par Al-Manzour, se ruait à l'assaut des petits États ibériques; les jours de Xerez et du Visigoth Roderik semblaient renaître pour les descendants du roi-bandit Pelayo. Rien ne tenait devant l'hagib, ni armées, ni villes, ni murailles. Les habitants s'enfuyaient dans les montagnes, le conquérant rentrait dans Cordoue précédé de neuf mille captifs liés par le cou à la même corde. Ces massacres et ces dévastations durèrent depuis les premières invasions d'Al-Manzour jusqu'à la tuerie de Calatañazor, où le soleil levant du second jour vit s'enfuir vers Médina-Celi le destructeur vaincu, le victorieux de plus de cinquante batailles, comme le proclament avec emphase les historiens arabes [1]. « Je crains que la pâle éclipse de votre rayonnante étoile, insignes fils d'Omeyah, ne baigne de ténèbres et le ciel et la terre », avait prophétisé Ibrahim ben Edris el Hasani [2].

C'est vers cette époque de crise et de désespoir, où manquèrent périr la Castille et Léon, que naquit Domingo de Silos, au village de Cannas [3], vraisemblablement sous le règne de Sancho

1) Antonio Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en España.* (II parte, cap. cii).

2) *Ibidem.*

3) *Cañas* en castillan moderne, probablement en Vieille-Castille. La *Charta arrharum* du Cid et de Ximena (1074) nomme un val de Cannas où se trouvait le monastère de Saint-Cyprien (Risco, *La Castilla*, etc., appendice, page vii).

Digitized by Google

el Mayor. Suivant son naïf chroniqueur, le poète Gonzalo de Berceo[1], son père avait nom Juhan, du lignage de Manns ou Mannas, d'après le manuscrit du Monserrate, « homme honoré et connu, qui n'eût point faussé sa parole pour gagner monnaie. Quant au nom de sa mère, je ne le saurais dire »[2]. Le poète qui nous a conservé les moindres détails et les plus petits faits de la vie du futur saint ne nous apprend rien des dangers auxquels fut exposée sa première enfance, quand apparaissait au loin l'avant-garde musulmane, et que maintes fois, éveillés dans la nuit, les habitants de Cannas durent fuir au sommet des monts à l'approche de l'ennemi, traqués jusque sur les pentes par les cavaliers d'Al-Manzour. Peut-être cet enfant, tout jeune encore, debout devant sa porte, put-il voir passer par son village les vainqueurs de Calatañazor, le poitrail des chevaux enguirlandé de têtes arabes; les Basques avec leurs chiens, l'arc en main, la corne de guerre pendant à la ceinture, les barons navarrais enchemisés de fer de la nuque au talon, le large glaive tombant plus bas que l'étrier. Le cœur de l'enfant dut battre alors d'une magnifique reconnaissance envers Dieu qui sauvait les chrétiens de la servitude infidèle. La victoire apparut miraculeuse et nim-

1) Gonzalo de Berceo, le plus grand poète castillan du moyen âge, si l'on met à part les auteurs anonymes du *Romancero* et du *Poema del Cid*, était prêtre séculier et natif du village de Berceo, d'où lui vient son nom. De tous ses poèmes religieux, la *Vida de santo Domingo de Silos* nous occupera seule ici. Ce doit être la traduction d'une œuvre latine bien antérieure à l'époque de Ferdinand III le Saint et d'Alphonse X, sous lesquels écrivait Gonzalo. C'est du moins ce que font supposer les allusions fréquentes du poète au texte latin qu'il avait sous les yeux, texte aujourd'hui perdu. Le manuscrit semble avoir été par instant bien difficile à déchiffrer, si l'on en juge par le passage suivant:

Non departe la villa mui bien el pergamino,
Ca era mala letra, encerrado latino.
(Strophe 609.)

La *Vida de santo Domingo* comprend 3108 vers, divisés en 777 quatrains, les quatre vers de chaque strophe rimant ensemble. — Nous nous sommes servi pour cette étude de la réimpression des *Poesías castellanas* de Sanchez. (Édition de Don Eugenio de Ochoa, Paris, 1842.)

2) Strophes 7 et 8.

Digitized by Google

bée d'or à cette âme mystique et pieuse qui mêlait les souvenirs bibliques de David et de Josué aux égorgements de l'Espagne du XI^e^ siècle.

L'enfant était singulièrement sérieux et charitable. « Des ris et des jeux, il n'avait cure..; quoique de peu de jours, il était très grave; des grands et des petits il était fort aimé... Les lèvres de sa bouche, il les tenait bien serrées pour ne prononcer folies ni dits corrompus. Le pain que, dans le jour, lui donnaient ses parents, il ne le voulait tout entier mettre entre ses dents, mais il le partageait avec les enfants qu'il connaissait [1]. » Pour ce qui était de réciter le *Pater* et les oraisons, le *Credo* et les psaumes, il n'avait son pareil à Cannas. Quand il apprit la piété du petit Domingo, « ces nouvelles pesèrent au Diable rudement » [2], dit Berceo. C'est ainsi que se passèrent ses premières années, dans la prière et les exercices religieux, alors qu'il grandissait doucement à l'ombre des murs de son église. « La sainte créature vivait avec ses parents... à les révérer il mettait tout son soin [3]. »

Plus tard, son père lui confia son troupeau, et le petit Domingo, du matin jusqu'au soir, étendu sur l'herbe ou le dos contre quelque rocher, poursuivait sans trêve son interminable vision, et, pendant qu'il rêvait aux saints de l'église, flamboyant dans l'aurore irisée des vitraux, les loups et les voleurs respectaient ses brebis. Par ses soins et sa vigilance, « le troupeau s'augmentait et s'améliorait chaque jour », — « Le Berger qui ne dort en aucune saison (c'est-à-dire Dieu) et qui fit les abîmes qui n'ont point de fond, lui gardait son troupeau de tout mal » [4].

Après avoir mené ses moutons quatre années, sur les confins de Cannas, Domingo résolut de se faire prêtre. Le projet plut à

1) St. 11, 12, 13, *passim*.
2) St. 17.
3) St. 18.
4) St. 24. — A propos de l'existence champêtre de son héros, le vieux poète place ici une singulière apologie de la vie pastorale, et énumère les saints personnages qui furent bergers : Abel, le proto-martyr, les patriarches, saint Millan, l'ascète visigoth, David « le noble roi, une vaillante lance », notre Sire *Don Christ*, les évêques et les abbés, pasteurs de la chrétienté.

Digitized by Google

ses parents qui lui fournirent des vêtements plus convenables, lui cherchèrent un maître, « le conduisirent en l'église et l'offrirent à Dieu »[1].

« L'enfant allait à son école de grand matin; mère ni sœur n'avaient à le lui dire; au milieu du jour, il ne faisait longue méridienne[2]. » En peu de temps, l'élève apprit les Psaumes, les hymnes, les cantiques; il se plongea dans la lecture des Évangiles et des Épîtres dont son langage conserva toute sa vie comme un reflet de tendresse. Les prières et les jeûnes alternaient avec l'étude et les veilles, les abstinences avec les pieuses méditations, tellement « que la lumière lui sortait du cœur ». Le novice, après avoir reçu l'ordination des mains de son évêque, put enfin chanter sa première messe. « Il savait bien garder sa frontière contre le Diable pour qu'il ne le trompât d'aucune manière »[3].

Le jeune prêtre officiait depuis un an et demi dans sa ville natale, quand la pensée des misères du siècle vint assaillir son cœur. La terre apparut à ses yeux comme le lugubre royaume où Satan tenait sa cour; l'exemple de Jean-Baptiste et de saint Antoine le hantait. Marie l'Égyptienne, saint Millan et son maître saint Félice devinrent ses modèles, avec Jésus qui soutint l'assaut du Démon dans les déserts de la Judée.

Domingo quitta donc Cannas, et s'en fut, plein d'une immense tristesse, « aux lieux solitaires où les hommes n'habitent plus. Quand il se vit seul, éloigné de tous, il exulta comme s'il fût guéri de la fièvre, et rendit grâce au Christ qui l'avait guidé. Il n'avait pas, sachez-le bien, du poisson pour son repas »[4]. C'est là que l'ascète vécut dans l'âpre escarpement des rocs, seul, face à face avec son Dieu, torturant sa chair, « souffrant rude vie, couchant en mauvais lit »[5], passant le jour en prières, et demandant au Seigneur de donner aux peuples « le pain, la paix,

1) St. 35.
2) St. 37.
3) St. 48.
4) St. 65 et 66.
5) St. 68.

Digitized by Google

la vérité, l'amour et la charité » ; l'invoquant contre « les hérétiques faux qui sèment mauvais venin », le suppliant d'arrêter les ravages de l'Islam et de briser la puissance aux mains des infidèles. Le Diable qui tourmenta les premiers chrétiens dans les sables de la Thébaïde, ne pouvait épargner le solitaire espagnol ; son attaque dut être rude. Berceo cependant se tait là-dessus. Une sèche allusion nous apprend seulement qu'il repoussa les mille tentations dont l'assiégea l'Esprit du mal, preuve que la chronique latine ne fournissait au poète aucun détail sur cette grande lutte de tous les jours et de toutes les nuits.

Enfin, amaigri, spiritualisé par un an et demi de jeûnes et d'austérités, Domingo descendit de la montagne, trempé par la méditation comme une lame par le feu. Invincible aux coups de Satan, victorieux de sa chair, il s'en fut droit frapper à l'antique couvent bénédictin fondé par saint Millan, au temps des rois visigoths. Le sentiment qui le poussa dans les ordres et sous la servitude claustrale n'était autre que la volupté d'obéir, de vivre courbé sous la règle étroite, et de « mettre sa volonté au pouvoir d'autrui »[1]. Disparaître, s'abîmer dans l'unité catholique, tel fut le rêve dont il vint chercher la réalisation à San Millan. Ne nous est-il pas permis de supposer qu'en cette occasion le chrétien redouta peut-être d'éprouver, lui aussi, ce sentiment d'indépendance religieuse, né de la solitude, et qui caractérise les grands mystiques espagnols ; qui, chez sainte Thérèse et Fray Luis de Léon, fait craquer comme un vêtement trop étroit pour leur foi débordante la carapace du dogme.

C'est ainsi que « le nouveau chevalier prit les ordres... les yeux à terre, le capuchon baissé, le teint jauni comme un homme qui souffre »[2]. Sa vie se passa dans l'obéissance monotone et dans le travail des champs avec ses frères. Le nouveau moine était si assidu à la chapelle qu'on ne l'en pouvait faire sortir ; tellement que l'abbé, frappé d'une telle dévotion, voulut éprouver sa vertu et voir jusqu'où pourrait aller son zèle. Il le chassa de

1) St. 82.
2) St. 84 et 86, *passim*.

Digitized by Google

San-Millan, et l'envoya seul résider dans un ermitage ruiné, à Santa-Maria, où, dit Berceo, « il ne trouva point de pain ni autre victuaille » [1], si bien qu'il demandait l'aumône et travaillait de ses mains pour gagner sa nourriture, hébergeant les pauvres et partageant avec eux ce qu'il possédait.

Cependant l'abbé et ses moines, touchés de son humilité et désarmés par sa soumission, l'envoyèrent chercher. L'anachorète revint au couvent, et, après avoir dit son oraison, gravit les degrés du chœur et s'agenouilla pour recevoir la bénédiction ecclésiastique. « Le Roi céleste lui accorda telle grâce, qu'il ne semblait déjà plus une créature mortelle, mais un ange ou quelque corps spirituel qui vivait avec eux (les moines) sous une figure de chair [2]. » Chacun l'admirait, et l'abbé lui-même le nomma son prieur. Domingo n'essaya pas de se dérober à cette charge dont il se croyait indigne, estimant que ne pas obéir à son chef serait grand péché. Sa vigilance et sa foi réformèrent les abus, resserrèrent la discipline, incendièrent d'un saint zèle tous les frères de l'ordre, quand une agression inattendue du pouvoir séculier vint troubler pour longtemps la paix du cloître.

Don Garcia IV occupait alors le trône de Navarre [3], un âpre batailleur qui frappait indifféremment sur les heaumes chrétiens et sur les adargas infidèles, un homme rude au peuple et ne respectant guère l'avoir de l'Église, estimant que les bons coups d'épée qu'il donnait pour Jésus valaient bien le marmottement des moines agenouillés. « Le seigneur de Nájera, le fils du roi Don Sancho qu'on surnomme le Grand, un ferme chevalier, un noble champion, fit plus d'une Moresque veuve de son époux; mais il avait une tache, il était convoiteux [4]. »

Or donc, conseillé par son avarice, Don Garcia s'en vint, tout

1) St. 105.

2) St. 120.

3) Il commença de régner en 1035, et mourut à la bataille d'Atapuerca, contre Ferdinand I^er de Castille, son frère (1053).

4) St. 127 et 128, *passim*. — Le *Romancero* montre Garcia accusant sa propre mère devant son père Sancho le Grand, parce que la reine lui refuse un cheval de prix qu'il désire.

Digitized by Google

armé, frapper à la porte du monastère de Saint-Millan, et, s'adressant au supérieur : « Oyez, abbé, dit le roi, vous et ceux qui demeurent en votre couvent ; apprenez le sujet de ma venue... vous raconter mon fait serait tarder beaucoup, je désire abréger... de vos trésors je veux que vous me donniez pitance. Mes ancêtres vous les ont donnés, c'est chose véritable... il est juste que vous me les prêtiez aujourd'hui, nous vous rembourserons d'une ou d'autre façon. » Quelle fut la stupeur des moines et de l'abbé, il est facile de l'imaginer. Mais Domingo, debout devant le seuil sacré, et parlant pour tous : « Ce qui une fois est offert à Dieu, dit-il, ne doit jamais être employé à un autre usage ; qui le détournerait, serait insensé ; on lui en reparlerait au jour du jugement. Roi, garde ton âme, ne commets tel péché, ce serait sacrilège, crime défendu. Vis de tes tributs, de tes rentes légitimes. Pour un avoir qui ne dure pas, ne vends pas ton âme. Prends garde *ne ad lapidem pedem tuum offendas.* » Le fils de Sancho ne se contint plus, et, s'adressant à Domingo, le haubert répondit au froc : « Moine, de parler devant le roi, qui vous rendit si hardi ? Vous semblez peu habitué au silence... Vous êtes insensé, et discourez comme un fou. Mais je veux vous conseiller, soyez silencieux. » — « Sans le mériter, roi, par toi je suis maltraité, tu me menaces à tort quand je parle justement... Dieu défend que tu commettes pareille action. » — « Moine, vous êtes bien raisonneur, vous semblez un légiste. » — « Roi, tu agis mal en m'outrageant de la sorte ; tu dis en ta grande colère des paroles insolentes ; tu mets à ton compte une lourde charge de péchés. Les erreurs que tu profères avec grande félonie et les autres fautes que tu commets chaque jour, que le Christ te les pardonne, le fils de Marie. » — « Don moine hardi, vous parlez comme quelqu'un qui siégerait en un château élevé, mais, si je vous puis saisir hors du sanctuaire, soyez bien certain que vous serez pendu. » Alors lui répondit Domingo, l'*ami du Créateur* : « Au nom de Dieu, écoute ce que je te dis. Le mortel ennemi (le Diable) te tient enchaîné, c'est pourquoi tu t'opiniâtres à disputer contre moi. Tu peux tuer le corps, maltraiter la chair, mais tu n'as sur l'âme, roi, nul pouvoir. L'Évangile le dit, nous le devons croire,

Digitized by Google

il ne faut redouter que celui qui juge les âmes. Roi, je te conseille, comme on doit faire pour semblable seigneur, ne désire rien dérober au saint confesseur (saint Millan) ; ne sois pas larron de ce que tu as offert, sinon tu ne pourras contempler la face du Créateur. Si tu veux emporter les trésors, nons ne te les donnerons point. Si le patron du lieu ne les défend, nous ne pourrons tenir tête [1]. »

En entendant ce discours, l'irascible Don Garcia remit son manteau, et s'éloigna, jurant bien de tirer vengeance de la résistance du moine. Pendant que le roi s'en retournait, Domingo priait devant l'image de saint Millan. Il eut alors le pressentiment qu'il n'habiterait plus longtemps le couvent dont il venait de défendre les richesses « et qu'il aurait à manger le pain d'un autre moulin » [2]. Il sentit le malheur venir à sa rencontre et la paix de sa vie prête à s'envoler.

Ses prévisions ne tardèrent pas à se réaliser. A l'heure où le vaillant ascète attendait de pied ferme les effets de la colère royale, le Navarrais cherchait un moyen d'abaisser le couvent et d'obtenir les richesses qu'il convoitait. Le Diable vint à son aide, le mauvais Conseiller « lui indiqua un sentier pourri » (*sendero podrido*). Don Garcia reprit le chemin de San Millan. « Abbé, je suis maltraité en votre abbaye ; je vous l'affirme et vous le dis. Je veux que vous le sachiez, si vous ne me faites justice du prieur bavard j'emporterai les trésors et les héritages aussi [3]. » Le pauvre abbé tremblant consentit à tout et jura que le moine trop courageux perdrait son prieuré, et serait sur l'heure chassé du couvent. Alors le futur saint quitta son monastère, et partit seul, en un lieu pauvre, loin de ses frères, espérant, par son humiliation, désarmer l'envie et sauver les biens de l'Église des griffes séculières. Il aurait pu vivre tranquille en son ermitage, « mais le mauvais Ennemi ne le voulait pas ainsi » [4].

1) Le dialogue du roi de Navarre et de Domingo s'étend de la strophe 131 à 150.

2) St. 162.

3) St. 165 et 166.

4) St. 172.

Digitized by Google

Bien qu'elle eût obtenu tout ce qu'elle avait exigé, la haine du roi ne désarmait pas. Six mois ne s'étaient pas écoulés, que Don Garcia recommençait la persécution, et réclamait au solitaire une grosse somme d'argent, prétextant que l'ascète avait en sa cellule de l'or à foison. Le pauvre homme protesta vainement : « Roi, tu le sais bien, jamais tu ne m'as rien donné ; l'argent d'autrui, on ne me l'a point confié. Je n'aurais pas thésaurisé, je l'aurais partagé entre la gent qui souffre. Pour Dieu, ne désire pas me persécuter ainsi. Sache que tu ne peux rien me prendre. Même si je le voulais, je n'aurais rien à donner. Juge en toi-même, d'un bois sec, que peux-tu tirer? » — « Moine, on ne vous doit croire ; nous savons que vous possédez grand bien. Au temps où vous régissiez l'abbaye, tous m'ont dit ce que vous aviez coutume de faire. » — « Roi, cela me pèse plus que tout le reste ; tu me soupçonnes de vol, c'est un péché mortel ; jamais je ne fis telle chose, j'en atteste le Père spirituel. » — « Don moine, vous êtes savant dans le mal ; ce que nous connaissons tous, vous le niez. Ces hypocrisies que vous portez avec vous, je crois bien que vous les trouverez amères quelque jour. » — « Roi, si telle est ma fortune, que je ne puisse habiter en sûreté avec toi, je veux abandonner ta terre pour fuir l'amertune. J'irai chercher où vivre du côté de l'Estramadure »[1].

Sur ces mots, Domingo prit congé de chacun, « se recommanda au Père qui ouvre et qui ferme », et, traversant la montagne de Nájera où il but l'eau froide des torrents, s'en fut seul à la cour de Ferdinand Ier, frère du roi de Navarre. « Qu'il te plaise me donner un ermitage où je servirai celui qui naquit de la Vierge Marie », dit l'exilé. Le Castillan tout joyeux répliqua : « Pour l'amour de ma foi, ta demande m'agrée »[2], et Ferdinand lui proposa l'abbaye de Silos, en la terre de Carazo, sur la montagne, un monastère jadis riche et puissant, mais en ces jours déchu de son ancienne prospérité, ruiné, désert, à peine peuplé de quelques

1) De la st. 174 à 181. — Le royaume de Léon, et non l'Estramadure, qui tait encore à cette époque au pouvoir des Arabes et faisait partie du khalyfat de Cordoue.

2) De la st. 184 à 186.

Digitized by Google

moines en guenilles, menaçant de devenir « l'habitation des serpents ». Ce qu'il possédait n'eût pas suffi pour nourrir trois religieux.

Le roi convoqua ses barons : « C'est pour nos péchés, dit-il, que nous avons souffert tout cela, car nous sommes pécheurs, et ne nous sommes point amendés. C'est ainsi qu'un royaume peut être maltraité à cause d'un bon lieu qui est méprisé. Le prieur de San-Millan est tombé parmi nous, homme de sainte vie et de bonté accomplie. Il a quitté sa terre. La chose advint par la grâce de Dieu, telle est ma créance. C'est lui qu'il faut en cette maison », et chacun s'inclina : « Nous l'autorisons tous », dirent-ils[1].

L'évêque approuva la décision royale, remit à Domingo le siège et la crosse abbatiales, après quoi, on prit le chemin de Silos avec grand cortège de chanoines et de prêtres, de clercs et d'abbés, de jeunes gens et de vieillards.

A peine arrivé dans sa nouvelle abbaye, Domingo se mit à l'œuvre courageusement, Son premier soin fut de réformer la discipline, de veiller sans relâche au maintien de la règle, de recruter de nouveaux frères, travaillant le jour et passant ses nuits entières en oraisons. Tout prospérait, Silos se relevait de ses ruines, « les moines étaient bons, il aimaient leur pasteur; Dieu mit entre eux la concorde et l'amour; il n'avait point ses entrées dans la maison, le mauvais Séditieux qui fit révolter Adam et Ève contre leur Seigneur »[2]. Le roi Ferdinand et les habitants des lieux voisins accumulaient les dons au sanctuaire, les victuailles au réfectoire, les ornements à la chapelle ; la piété de tous veillait à l'entretien des moines et la réputation de l'abbé se répandait à travers la Castille.

C'est à cette époque où tout prospérait autour de lui, dans le rayonnement de son œuvre, que le futur bienheureux eut sa première vision, mystique apothéose qui vint illuminer d'un chaud reflet l'ombre froide de sa cellule. Voici le récit dantesque qu'en fait Domingo à quelques confidents intimes : « Je me vis en songe

1) De la st. 203 à 209.
2) St. 218.

Digitized by Google

en un âpre lieu, sur la rive d'un fleuve terrible comme la mer... il en sortait deux rivières, deux cours d'eau profonds; l'un était plus blanc que pierre de cristal, l'autre plus vermeil que le vin des treilles. Sur le lit du premier, je vis un pont; il avait une palme et demie, point n'était plus large; de verre il était fait tout entier, non de bois. C'était, pour ne vous point mentir, un redoutable chemin. En dalmatiques blanches, au bout du pont, étaient deux hommes. L'un de ces deux personnages si honorés tenait en main deux précieuses couronnes. L'autre en portait six plus belles encore; leur cercle étincelait de gemmes précieuses. Plus que le soleil, il reluisait, tant il était lumineux. Si belle chose jamais ne vit homme de chair. Le premier m'appela, celui qui tenait les deux couronnes, pour que je vinsse de leur côté. Je lui dis : « Le « passage est mauvais. » Il me répondit de passer sans crainte et avec hardiesse. J'entrai sur le pont, quoiqu'il fût étroit, et le franchis. Ils me reçurent d'honorable façon, venant à ma rencontre au milieu du chemin. « Frère, dit celui qui était vêtu de blanc, sois le « bien venu et le bien rencontré, vous venons t'apporter un savou- « reux message; quand nous te l'aurons dit, tu te tiendras pour « payé. Ces tant honorables couronnes que tu vois, c'est pour toi « que notre Seigneur les réserve. Les ayant gagnées, veille à ne pas « les perdre, car le Diable veut te les dérober. » Je leur dis : « Sei- « gneur, par Dieu, entendez-moi. D'où vient ce que vous me dites? « Je ne suis de telle vie, ni n'ai fait telles bontés. Découvrez-m'en « la raison ». — « Bonne raison tu demandes, dit le messager. Une « de ces couronnes est tienne, parce que tu fus chaste et bon « cloîtré. A l'obéissance tu n'as pas résisté. L'autre, sainte Marie « mienne te l'a fait gagner, parce que tu t'es consacré à son église; « en son monastère, tu fis grande amélioration. La troisième, pour « ce couvent qui est en ta garde et qui, avant toi, vaguait en l'er- « reur comme une bête sans bride. Si tu persévères en tes coutumes « habituelles, les couronnes sont à toi; estime que tu les a ga- « gnées. » Aussitôt qu'ils m'eurent tenu ce discours, ils disparurent de devant mes yeux ; je ne pus rien voir. Je m'éveillai, et me signai la main levée. Pensons à nos âmes, frères et compagnons : soyons sincères envers Dieu et les hommes; si nous avons été

Digitized by Google

envers Dieu loyaux et droituriers, nous gagnerons couronnes qui valent plus qu'argent. Pour ce pauvre siècle qui durera peu, ne perdons point l'autre qui ne finira jamais. Qui n'échangerait la misère contre la richesse? Qui dans la bassesse la veut chercher, la trouvera. En outre, je vous le demande comme un don, que ma confession demeure secrète, qu'elle ne soit pas connue jusqu'à ce que mon âme échappe à cette prison charnelle. » — « Le seigneur saint Domingo, lumière des Espagnes, eut encore beaucoup d'étranges visions, mais il les garda scellées dans ses entrailles. Malgré les apparitions que Dieu lui montrait, aucune vaine gloire n'était en lui. La chair, et le Diable avec elle, cherchaient à l'arracher au repos, mais ils ne le purent faire, dont ils eurent grande douleur[1]. »

Pendant que la sainteté de Domingo rayonnait au couvent de Silos, l'abbé de San-Pedro d'Arlanza, Fray Garcia, venait demander au roi Don Ferdinand l'autorisation de transporter à son monastère les reliques de saint Vincent, martyr, avec celles de ses sœurs Sabina et Cristeta, qui reposaient au vieux cimetière d'Avila. Une vision, disait-il, lui avait ordonné d'aller faire part au roi du désir céleste. Ferdinand, toujours soumis à l'Église, approuva le projet, et ce fut avec un pompeux cortège de moines et d'évêques chevauchant crosse en main sur leur mule, d'abbés, parmi lesquels était Domingo, de chevaliers et de peuple, que l'on alla chercher, dans la fosse oubliée d'Avila, les divins ossements. On franchit le Duero. Tout le long du chemin, jusqu'à San-Pedro, les habitants s'agenouillaient sur le passage de la procession ; on s'entassait, on s'étouffait autour de la châsse que chacun cherchait à toucher de ses mains. Les miracles furent nombreux ; « beaucoup d'infirmes guéris de leurs douleurs » pour la gloire de saint Vincent, martyr sous les Césars païens. Dans la ferveur de leur zèle, prêtres et clercs, sans compter les fidalgos, faisaient main basse sur les reliques. Tous voulaient rapporter en leur église, en leur donjon, quelque morceau du glorieux confesseur. Qu'en demeura-t-il au monastère de San-Pedro d'Arlanza alors que cessa la pieuse curée?

1) De la st. 229 à 251.

Digitized by Google

Domingo et ses moines s'étaient seuls abstenus de prendre part au pillage. Au retour à Silos, les frères s'en plaignirent à leur abbé qui répondit : « Si vous voulez être loyaux envers Dieu et si vous gardez ses commandements, il vous donnera des reliques..., vous posséderez un corps saint [1]. » C'est ainsi qu'il prophétisait sur lui-même, sur sa fin prochaine et sur sa béatification, affirme Berceo, mais sans comprendre les paroles que Dieu mettait en sa bouche. Ceux qui l'entendaient ne pouvaient s'en expliquer le sens ; d'aucuns pensaient que le supérieur était devenu fou.

Ici la raison perd pied. Les miracles commencent, grandissante marée où le flot pousse le flot. La pauvre Espagne avait si soif du prodige ! Tous les cœurs le demandaient, toutes les mains se tendaient pour toucher Dieu, tandis que là-bas, aux frontières, saint Jacques Tueur-de-Mores chargeait avec les Castillans dans la poussière des mêlées, symbole armé de la lutte pour le sol et pour la foi.

Entraba en las grandes lides
Armado y en un caballo
A pelear con los Moros [2].

L'histoire du moyen âge ibérique d'ailleurs est un fourmillement de faits surnaturels. La Vierge apporte à saint Ildefonse une chasuble en toile de soleil et laisse sur la pierre l'empreinte de ses pieds ; Dieu lutte avec Pelayo dans la montagne d'Auseba où les flèches des infidèles se retournent contre eux et les transpercent ; saint Jean et saint Millan apparaissent à Hernan Gonzalez et à Ramiro II sur le champ victorieux de Simancas ;

1) St. 282.

2) *Romancero del Cid* (romance XXIX, édition de Leipzig, 1871). — Saint Jacques se montre en rêve à Charlemagne : « Si me merveill mout que tu n'as ma terre delivree qui tantes cités et tantes terres as conquises. Por ce si te faz certain, qu'ausi con Dex t'a fet plus poissant de toz les terriens rois, t'a il eslit a delivrer ma terre de la main as sarrazins.... » (*Chronique de Turpin*. Édition Fredrik Wulff, Lund., 1881, page 2.)

Digitized by Google

saint Lazare se montre au Cid ; saint Jacques aide à prendre Coïmbre ; le spectre de Ferdinand I^er surgit devant son fils au fossé de Zamora ; Alphonse Henriquez voit se dresser dans la lumière froide du matin Jésus crucifié au combat d'Ourique ; un ange indique un sentier aux chrétiens le jour de las Navas ; un autre vient déclarer à Alphonse VIII que le ciel approuve le massacre de sa maîtresse, saint Georges entre à cheval par la brèche de Palma.

L'œuvre entière des grands dramaturges castillans abonde en merveilleux sacré. Lope, Cervantes, le sage entre tous, Calderon, cet esprit gigantesque tourmenté d'allégories subtiles, en font le sujet, non seulement de leurs *autos sacramentales*, mais encore de nombre de drames profanes où le catholicisme se mêle à la mythologie classique et aux enchantements chevaleresques renouvelés d'Arioste. On y voit la Providence, la Religion chrétienne, l'Idolâtrie et le Démon se quereller sur le théâtre en une pièce historique [1] ; des rochers se referment d'eux-mêmes pour dérober le crucifix et les saintes images aux profanations des mécréants [2]. Chez un autre poète, un ascète, ancien coupe-jarret, prend sur lui les innombrables péchés d'une dame mexicaine et son corps se couvre de lèpre [3]. Des montagnes se meuvent et traversent la scène au commandement de Satan qui cherche à abuser Cipriano [4] ; deux personnages surnaturels discourent sur la théologie devant Crisanto et s'évanouissent tout à coup [5] ; une voix d'outre-tombe clame du fond d'une fosse, c'est celle du brigand Eusebio, fraîchement tué, qui appelle un prêtre, se confesse et retombe raide-mort après l'absolution [6].

Aussi voyons-nous Domingo prophétiser et faire des miracles de son vivant même. Avec eux, le lugubre défilé des plaies et des douleurs humaines va passer devant nous. C'est d'abord une

1) Lope de Vega, *El Nuevo Mundo descubierto.*
2) Lope de Vega, *El Casamiento en la Muerte.*
3) Cervantes, *El Rufian dichoso.*
4) Calderon, *El Mágico prodigioso.*
5) Calderon, *Los dos amantes del cielo.*
6) Calderon, *La Devocion de la Cruz.*

Digitized by Google

femme de Castro, Maria, qui avait perdu l'usage de ses pieds, ses doigts étaient paralysés et ses yeux ne pouvaient voir; elle était muette, la souffrance l'avait rendue plus « dure qu'un madrier »; sa bouche était contournée, et les bras « semblables à des bâtons tordus ». Ses parents la portèrent sur leurs épaules à Silos, où Domingo guérit la malheureuse.

Après la paralytique, Berceo raconte un exorcisme. Il s'agit d'une religieuse nommée Oria que le Diable obsédait sans relâche. « Le mortel Ennemi rempli d'obscénité » rôdait autour d'elle dans l'ombre du cloître; « pour l'épouvanter et lui faire peur il lui faisait de vilains gestes et très mauvaise figure. Il prenait la forme d'un serpent, le traître prouvé, et se mettait devant elle; aucunes fois, il se faisait tout petit, d'autres grand, démesuré, tantôt gros, tantôt maigre. Il la guerroyait rudement, celui que Dieu maudisse, pour l'effrayer il faisait grandes mauvaisetés [1]. » La pauvre nonne affolée envoya demander secours au bon abbé de Silos, qui se mit en route aussitôt et vint la visiter. Il la fit confesser, communier, aspergea la cellule d'eau bénite, chanta la messe, et « le mauvais voisin s'en fut malgré lui » [2].

Les guérisons d'aveugles sont nombreuses. Près du couvent habitait un homme qui avait perdu la vue; Johan [3] était son nom,

1) De la st. 327 à 333, *passim*.

2) On peut comparer ce miracle avec un autre du même genre que rapporte Berceo, en sa *Vida de san Millan*. (Libro II, de la st. 181 à 199.) Le Visigoth chasse le Diable de la maison d'un certain Onorio, qualifié dans le texte sénateur de Parpalinas, où il avait établi domicile. Quand le malheureux voulait manger, « la bête maudite remplie d'obscénité » inondait les plats d'excréments; s'il voulait boire, Satan renversait son hanap devant ses yeux. « Il faisait puer la maison plus que mauvais venin. Le Démon y faisait ses ordures comme si elle fût son propre héritage. Ses gestes étaient plus immondes que ceux d'un chien. » C'est avec peine que saint Millan parvint à débusquer le mauvais esprit qui lui jetait des pierres du haut du toit. Le Diable commit à son départ une vilenie si indécente que Berceo se refuse à la raconter. Ne s'agirait-il pas de ce son que Dante entendit au XXI[e] chant de son *Enfer*?

Ed egli evea del cul fatto trombetta.

3) Nous conservons partout la forme archaïque des noms, telle que la donne le texte castillan du XIII[e] siècle, Xemena ou Semena, Juhan ou Johan, etc.

Digitized by Google

« S'il était de lignage ou laboureur », le poète s'excuse de ne le pouvoir dire. Outre sa cécité, l'infortuné avait si âpre douleur aux oreilles « qu'il mordait les murailles ». En cet état, le misérable se fit conduire devant la porte du monastère et se coucha sur le sol. Toute la nuit, le saint pria pour lui « le Roi du ciel, le grand Empereur ». Le lendemain, l'abbé lui jeta l'eau bénite à la face. « Ami, va ton chemin ». L'aveugle ouvrit les yeux et partit en rendant grâce à Dieu.

Puis, c'est un comte de Galice, Don Pelayo, également privé de la vue, qui, après avoir longtemps vagué de sanctuaire en sanctuaire sans trouver de soulagement, vint chercher la guérison auprès de Domingo. Le miracle accompli, le bon chevalier laissa riche offrande aux moines et fut en sa terre.

« En ce temps, les Mores étaient bien proches ; les hommes n'osaient aller par les chemins ; ils enlevaient cruellement les malheureux attachés avec des cordes [1]. » Certain jour, les infidèles marchèrent sur Soto et s'emparèrent d'un jeune homme pendant cette chevauchée en pays chrétien. Au retour, les musulmans l'enchaînent en leur prison. Or ses parents étaient pauvres ; c'est à peine s'ils purent, avec tous leurs biens, réunir la moitié de la rançon. Tout espoir perdu du côté de la terre, sa famille songea à s'adresser au ciel, et tous vinrent trouver Domingo, le suppliant de sauver le prisonnier. « Amis, leur dit-il, tout en pleurs, si j'avais quelque chose à vous donner, je vous le donnerais ; je ne pourrais l'employer à meilleure œuvre qu'au rachat des captifs. Mais nous n'avons monnaie, or ni argent. Nous n'avons qu'un cheval en la maison seulement. Nous vous l'offrirons volontiers en cadeau. Que le Roi omnipotent fournisse ce qui manquera [2]. » Pendant qu'ils s'en allaient vendre le cheval au marché, le religieux de Silos entrait à la chapelle et se mettait en prière devant l'autel. Aux premières blancheurs de l'aube, les moines se joignirent à leur abbé, tous suppliant Dieu de délivrer le chrétien des mains infidèles. « L'oraison

1) St. 353.
2) De la st. 363 à 365.

Digitized by Google

du père de grande sainteté, la charité sainte la porta aux cieux; elle plut aux oreilles du Roi de majesté. Le captif échappa de son cachot[1]. » En effet, au moment où l'on priait pour lui, ses chaînes s'ouvrirent d'elles-mêmes ; il se dressa, sortit de la cour quoique la porte en fût verrouillée, vint trouver ses parents et leur montra ses fers miraculeusement brisés.

Arrêtons-nous à ces aventures de captifs. De Gonzalo de Berceo jusqu'à Miguel de Cervantes, des romances de Mélisendra et de Gaïferos au martyrologe du P. Haedo, elles remplissent chaque page de l'histoire d'Espagne, et, plus que toutes autres, renferment de précieux détails sur le caractère national, la haine des deux races, l'état social et religieux du XIe siècle ibérique. Le témoignage des historiens arabes montrera que les chrétiens non plus ne se faisaient faute de réduire en servitude et d'enchaîner leurs prisonniers à l'imitation des Africains venus à la suite de Tarik ben Zeyad. Le Cid vendait les siens pendant le siège de Valence. Non seulement les fidalgos, mais les moines eux-mêmes possédaient des esclaves qui travaillaient à la terre, l'anneau de fer au pied, sous l'œil et le fouet des gardiens.

Le couvent de Silos en comptait plusieurs. Ils s'enfuirent une nuit de l'enclos où on les enfermait chaque soir, le labeur terminé, grâce au manque de vigilance des hommes préposés à leur garde. Quand les évadés furent hors de l'enceinte, ils gagnèrent les champs par des chemins détournés, et vinrent se blottir au fond d'une caverne, dans la montagne, par crainte des bergers qui menaient paître leurs troupeaux aux environs. Au moment de leur fuite, Domingo était absent du monastère, quand une révélation divine lui fit connaître à la fois l'événement et la cachette des fugitifs, en la ville de Crunna où il se trouvait alors. Les moines, guidés par leur abbé, se mirent en route sous sa conduite, et s'enfoncèrent dans la sierra. On marcha droit à la caverne où les infidèles furent trouvés et ramenés reprendre leurs chaînes.

Avant d'en finir avec les exploits surnaturels de Domingo, il

1) St. 368.

Digitized by Google

ne semblera pas indigne d'intérêt de mettre en regard des miracles obtenus par les prières du religieux castillan, un prodige musulman, rapporté par l'historien arabe Homaïdi [1], et qui vient à l'appui de ce que nous venons de dire sur le sort réservé aux prisonniers de guerre. Une pauvre veuve vint trouver un jour un vieux faki ou docteur de la loi nommé Baqui ben Makhlad, sous le règne du khalyfe Abdallah I^er de Cordoue. « Il y a longtemps déjà que mon fils est captif, lui dit-elle. J'ai peu de bien et n'ai pu payer sa rançon. Il ne se trouve personne qui m'achète une chaumière que je possède. Ainsi, je n'ai pas un instant de repos nuit et jour. » Le faki l'exhorta à mettre sa confiance en Allah et lui promit de prier pour elle. Quelques jours après, la veuve lui amenait son fils. Le jeune homme raconta qu'il était esclave des chrétiens, avec beaucoup d'autre musulmans pris dans les combats et les chevauchées, qu'un gardien conduisait travailler aux champs. Soudain, sans qu'il y comprît rien, ses chaînes se brisèrent. (On constata que c'était au moment où Baqui ben Makhlad priait pour lui.) Amené devant son seigneur, on lui remit ses fers, ils se rompirent une seconde fois. L'Espagnol, troublé par ces manifestations surnaturelles, consulta ses moines. « As-tu une mère? » demandèrent-ils. Sur sa réponse affirmative: « Dieu, sans doute, écouta ses prières; puisqu'il te donne la liberté, nous ne pouvons t'enchaîner », et ils le renvoyèrent à la frontière arabe. « Tout est l'œuvre de la divine volonté, proclama le sage de Cordoue. Rendez grâce à Allah ».

Mais revenons aux miracles du moine de Silos qui se succèdent sans relâche. Voici d'abord un homme, natif de Gomiel, Garci Munnoz qui souffre de la goutte. Quand le mal lui saisissait le cœur, il perdait la mémoire, la parole et la vue. Oraisons et jeûnes, rien ne le soulageait. « L'infirme lui-même eût préféré être mort, car d'aucuns côtés il ne trouvait consolation. » Comme la nouvelle de sa maladie était parvenue jusqu'à Silos, Domingo lui écrivit de le venir joindre. On transporta Garcia qu'accompa-

1) Antonio Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en España* (II parte, cap. LXV).

Digitized by Google

gnait sa famille, et le saint commença ses prières. Il veillait, suppliait Dieu, récitait les psaumes, « il infligeait à sa chair de rudes afflictions.... Pendant ce carême, il était aussi décharné que quelqu'un qui fut longtemps prisonnier et enchaîné »[1].

Malgré tout, la goutte résistait aux remèdes mystiques. Enfin Garci Munnoz guérit. « Il resta avec sa victoire, le saint confesseur. Chacun estima que ce miracle était le plus grand et que, de tous les autres, il semblait le seigneur[2]. »

Quelque temps après, un garçon de ferme manqua perdre l'usage d'une de ses mains; l'abbé n'eut qu'à dire une messe et le mal disparut sur l'heure.

Un habitant de Yecola « était envers ses voisins traître prouvé, tellement qu'il eût mérité d'être pendu »[3]. Le larron dérobait les épis au temps des moissons. On le surprit un jour que Domingo passait par le chemin. Après l'avoir rudement admonesté, le bon abbé obtint de ceux qui le gardaient sa mise en liberté. Rien n'y fit cependant, crainte du gibet pas plus que sages conseils. Du bourreau dans ce monde et du Diable dans l'autre, le voleur n'avait cure, si bien que peu de jours s'étaient écoulés quand des paysans vinrent apporter à Silos, irrécusable preuve de son endurcissement, les gerbes qu'il avait fauchées dans leurs champs. Pour le coup, le moine se fâcha. « Seigneur, s'écria-t-il, tu dois juger cette affaire. La honte est tienne, pense à la venger[4]. » A peine ces mots étaient-ils prononcés « que la colère de Dieu vint sur cet homme »[5] ; en un instant il perdit la mémoire, et la force de son corps disparut. Le brigand perclus fut alors saisi d'un tardif remords; il vint en se traînant supplier Domingo de prier afin qu'il guérît, jurant de ne plus recommencer et de vivre honnêtement. « Garcia (c'était son nom), ta punition fut un jugement du ciel, répondit le saint. Nous t'avons sauvé une fois de rude angoisse, et tu n'eus pas désir de t'amender. Tout cela

1) St. 414 et 415, *passim*.
2) St. 417.
3) St. 419.
4) St. 425.
5) St. 426.

Digitized by Google

est à ton profit, si tu l'entends. Dieu le fit pour que tu ne puisses pécher. Mieux vaut que tu t'en ailles infirme en paradis, plutôt que sain et bien portant tu tombes en enfer. De redevenir ce que tu étais, tu n'as plus d'espérance [1]. »

Autre histoire de vol, moins tragique que la précédente ; on y trouvera même de l'enjouement et beaucoup d'indulgence envers les pécheurs. L'abbé de Silos possédait un troupeau de porcs qui tentèrent la gourmandise des voleurs du pays. Ceux-ci s'avisèrent une fois de venir les dérober à l'heure où chaque moine reposait enfermé dans sa cellule. Toute la nuit, les malfaiteurs sacrilèges creusèrent le mur de la huerta, sans réussir à s'ouvrir un passage vers le gras troupeau qu'ils convoitaient. Saint Domingo s'éveilla comme d'habitude, à l'aurore, et fit mander les porte-clefs. « Frères, leur dit-il, apprenez que nous avons des ouvriers creusant notre verger ; soyez-en certains. Veillez à ce qu'ils mangent et reçoivent leur argent. » Le saint confesseur s'en fut vers eux : « Amis, vous avez fait bon travail, que Dieu, notre Seigneur, vous l'ait en gré. Venez, vous mangerez à notre réfectoire [2]. » Les coquins, pris sur le fait, lâchèrent leurs outils et se prosternèrent à ses pieds, le suppliant de ne pas déchaîner contre eux la colère céleste. « Amis, ne craignez rien. Pour cette fois, vous gagnerez bon pardon ; de votre labeur vous aurez le salaire. Mais ne veillez pas trop souvent de semblable façon [3]. » Cela dit, chacun s'en retourna chez lui, bien rassasié. « Jamais ils ne l'oublièrent, la crainte qu'ils avaient eue. » Furent-ils corrigés ? nous l'ignorons.

Ensuite, ce sont des pèlerins qui se présentent à Silos pour jouer un bon tour à l'abbé. Chacun avait quitté ses vieux vêtements et les avait cachés à San-Pedro pour en obtenir d'autres tout neufs. Lorsqu'ils se présentèrent en cet état, « peu s'en fallût que l'homme béni n'éclatât de rire, car tout ce qu'ils avaient fait, il le savait » [4]. Il promit de les vêtir, mais en même temps envoyait un de ses religieux chercher les habits cachés et les offrait à leurs

1) De la st. 429 à 433.
2) De la st. 379 à 381.
3) St. 382.
4) St. 481.

Digitized by Google

propriétaires. Quand les pèlerins furent dans la rue : « Ce sayon ressemble fort au mien ! » — « Je reconnais mon chaperon », s'exclamait un autre. C'est ainsi que les trompeurs stupéfaits constatèrent que c'était avec leur propre bien qu'ils avaient reçu la charité.

Comme il y avait famine au pays de Castille [1] « les moines ne savaient où trouver leur ration; les moines étaient soucieux d'étrange sorte de n'avoir en la maison ni farine ni aliments » [2]. Le cellérier vint trouver le supérieur. « Seigneur, tu ne sais notre pauvreté, Il n'y a pain dans la demeure; nous sommes, si Dieu ne nous secourt, en âpre misère. » Domingo exhorta les frères. « Soyez fermes en Christ et ne vous irritez point. Avant peu, vous aurez bon conseil. Si vous vous fiez en Dieu, vous ne manquerez jamais de rien [3]. » Ayant ainsi parlé, le saint homme alla s'agenouiller et commença à prier avec ferveur. « Seigneur, dit-il, que l'on nomme pain de vie, qui, avec peu de pains, nourris grande armée [4], tu gouvernes les bêtes sauvages et domptées, tu donnes la pâture aux oiseaux petits et grands, par toi poussent les moissons et tu fais mûrir les épis, tu rassasies les vers qui vivent enterrés. Seigneur, toi qui donnes à manger à toute créature, envoie-nous secours, nous sommes en affliction. Tu vois ce couvent, de quelle sorte il murmure; tous se tournent contre moi; je suis en angoisse [5]. » Le service terminé, les religieux entrèrent au réfectoire et s'assirent devant les plats vides; mais, avant que le prieur eût sonné sa cloche, un courrier du roi se présentait devant eux. « Abbé et seigneurs, le bon roi vous salue, leur dit-il, il a connu votre disette, il vous envoie secours, il vous donne soixante mesures de farine blutée. Les moines, qui s'éveillent avant les premiers coqs, ne peuvent jeûner comme d'*autres ou-*

1) La famine dont il est question ici, un des derniers épisodes de la vie du saint, aurait eu lieu sous Sancho II le Vaillant, entre les années 1065 et 1072, vraisemblablement vers la fin du règne. Sept ans de guerres civiles épuisèrent le royaume.

2) St. 444 et 445.

3) St. 448.

4) Allusion au miracle de la multiplication des pains.

5) De la st. 451 à 454.

Digitized by Google

vriers. Seigneurs, quand vous aurez mangé ceci, le roi vous donnera ; jamais vous n'aurez manque de rien [1]. » Le majordome royal fit large mesure. Tant que la farine dura, ils la partagèrent loyalement entre eux.

En lisant la chronique rimée, ou plutôt la chanson de geste du poète castillan, on remarque une gradation mystique et continue qui s'élève et monte vers la lumière divine. L'âme du pieux abbé semble rayonner d'autant plus que son corps mortel touche à la destruction ; les visions ont commencé, mêlées aux prophéties étranges dont le sens même lui échappe, sublime radotage d'un homme dont Dieu devient le souffleur. Avec les miracles, ces signes suffiraient à nous avertir qu'un fil à peine rattache encore son esprit à sa forme de chair. C'est en cet état que Domingo sortit de sa cellule et se mit à prêcher dans la campagne, à Monte Ruyo, « semant la bénédiction ». — « Ne gisez point en la haine, disait-il à la foule, c'est mortel péché. N'examinez les augures [2], Dieu le défend. Ne forniquez point, sinon vous serez damnés. Celui qui détient le bien d'autrui par rapine ou par fraude, jusqu'à ce qu'il le rende, il ne lui sera pardonné. Amis, n'oubliez jamais l'aumône ; si vous l'avez donnée, vous la trouverez. Surtout souvenez-vous de vos voisins pauvres qui souffrent en leurs maisons ; ils gisent affamés, comme des clous tordus. Donnez vos vêtements aux dépouillés. Châtiez vos fils pour qu'ils ne soient assez osés d'entrer avec leurs troupeaux en les champs ensemencés par d'autres. Ce qu'a coutume de faire l'enfant en ses premières années, il le possède ensuite comme un héritage. Nous ordonnons aux fils d'honorer leurs parents ; pour leur donner du pain, qu'ils se le retirent de sous les dents. Telle loi est donnée à tous les fidèles [3]. »

1) St. 457, 458 et 459.

2) Les Espagnols du moyen âge croyaient aux augures en dépit de l'Église. C'est ainsi que le cri sinistre d'un hibou et la rencontre d'un aigle harcelé par des corbeaux annoncent aux sept infants de Lara leur mort prochaine. Le *Romancero del Cid* parle d'un vol de corneilles, et Lope de Vega fait allusion à cette croyance populaire dans son drame *El Bastardo Mudarra*.

3) De la st. 464 à 475, *passim*. — On lit, dans le *Cancionero* de Baena, à la fin d'un dit de Ferrand Perez de Gusman : « Veille à bien agir en tout temps

Digitized by Google

Comme il parlait ainsi, un lépreux s'approcha, et, se jetant à ses pieds : « Père, je suis venu vers toi demander mon salut. Si tu daignes chanter une messe pour moi, je m'en retournerai sauvé. » La messe chantée, l'infirme guérit aussitôt.

Pareil au moine agenouillé dans le tableau de Murillo [1] et que soulève l'extase, les pieds de Domingo ne touchent plus la terre. « Comme il est dans la nature des hommes de chair de ressentir des pointes mortelles avant la mort, le père saint dut lui-même en ressentir de pareilles. Elles lui furent plus agréables que des *truites d'une coudée de long* [2]. » Quand la douleur commença, tout joyeux, Domingo comprit que le jour tant désiré était venu pour lui « et qu'il était proche de la victoire », qu'il allait enfin recueillir les triomphantes couronnes entrevues dans son rêve. Au milieu de son allégresse, une pensée l'affligeait : abandonner aux tentations du monde ses moines qui l'entouraient. « Frères, leur disait-il, je meurs; ma vie est peu de chose. Je vous recommande à Dieu, mon troupeau chéri; qu'il vous garde d'angoisse et de mauvaise chute. Quand je serai trépassé, enterrez-moi ; comme l'ordonne la règle, nommez aussitôt un autre abbé. Ayez l'un pour l'autre amour et charité. Servez le Créateur de tout votre pouvoir. Souvenez-vous de ce que fit notre Rédempteur, quand il fut élevé sur la croix à grand affront ; il n'en voulut descendre, tout maître qu'il était, jusqu'à ce qu'il eût exhalé son âme [3]. » Et tout le couvent pleurait en l'entendant discourir ainsi. « Vous aurez

et à tout moment, et à toujours aimer Dieu en très pure contrition; avec piété, ne cesse jamais de prier; donne l'aumône aux pauvres qui vivent dans la tribulation, pour qu'au moment épouvantable du dernier jour qui sera si douloureux, terrible, sans allégresse, la douce Vierge Marie te couvre de son manteau, et que le saint Jésus te dise : « Viens à ma droite ».

1) *La Cuisine des Anges.*

2) *Mas le plogo con ellas que con truchas cobdales.*

(St. 490.)

Étrange comparaison pour la mort d'un saint! Berceo dit en commençant son poème :

Bien valdrá, como creo, un vaso de bon vino.

(St. 2.)

3) De la st. 494 à 503, *passim.*

Digitized by Google

grands hôtes, reprit-il, avant quatre jours, le roi [1], la reine et grande chevalerie, l'évêque avec eux et bonne compagnie ; pensez à les servir comme c'est justice. » Chacun s'émerveillait, ne pouvant comprendre ces paroles mystérieuses. Le roi était si loin, qu'en chevauchant six jours, il n'eût pu venir à Silos.

A l'époque annoncée, l'évêque arriva, mais d'Alphonse le Brave et de sa femme, aucune nouvelle. Comme tous attendaient le monarque, le moribond leur expliqua le sens mystique de son discours. Cette reine était la Vierge, ce roi le Christ; il parlait du royaume céleste, non de la Castille. Alors « le saint confesseur ferma les yeux, serra bien ses lèvres, leva ses deux mains vers Dieu notre Sire, et lui rendit son âme. Les anges la prirent, qui étaient autour de lui, et l'emportèrent aux cieux en grand honneur. Ils lui donnèrent trois couronnes de splendeur grande [2]. »

Le cadavre fut revêtu, en guise de suaire, du froc qu'il portait pendant sa vie, et, devant le peuple accouru de toutes parts, les moines enterrèrent leur abbé au cimetière du couvent. « La terre couvrit la terre, comme c'est sa nature; on mit grand trésor en lieu bien étroit; chandelle de grand éclat en obscure lanterne [3]. »

Quand Domingo mourut, la légende ouvrit ses ailes et prit son essor à travers les Castilles. C'est du fond de la fosse où pourrissait son corps que monta vers la lumière la divine floraison, l'éclosion miraculeuse qui, s'attachant aux faits de sa vie réelle comme le lierre agrippe les vieilles murailles, en effaça les contours.

On assiège sa tombe; des milliers de mains décharnées, tremblantes, rongées par les ulcères, desséchées par les contagions, rugueuses de lèpre, viennent toucher sa pierre sépulcrale. Toutes les misères du moyen âge sont là. Les épileptiques écument,

1) De roi dont il s'agit est Alphonse VI le Brave qui venait de succéder à son frère Sancho II, tué devant Zamora (1072).

2) De la st. 521 à 523. — Domingo était déjà mort en 1076, d'après l'*España sagrada* (tome VIII, édition de Madrid, 1859, p. 93 et 94). Son successeur fut l'abbé Don Fortunio. Le monastère s'appelait à cette époque Saint-Sébastien de Silos.

3) St. 531.

Digitized by Google

les démoniaques se tordent. Un jeune homme aragonais, Peydro, dont la douleur avait affaibli les membres, creusé les yeux dans l'orbite, perdit encore la vue; « il n'avait, sans la lumière, nulle consolation ». Un voyage au tombeau du saint le guérit. Ensuite, un autre aveugle, Johan, puis une femme asturienne, Sancha, à propos de laquelle Berceo dit naïvement : « Qui ne voit pas, gît en grande angoisse, il ne sait où est Burgos ni l'Estramadure [1]. » Une Maria, naturelle d'Agosin, entreprend un pèlerinage à Silos et s'en retourne consolée. Un paralytique, frappé de cécité, nommé Sancho, de qui « les yeux ne voyaient pas plus que le poing » [2], se fait traîner au sépulcre, se couche sur la dalle, gémissant et priant avec ceux qui l'avaient transporté. Grâce à leurs supplications « l'infirme guérit de toute douleur ». Un autre veille et hurle douze jours entiers jusqu'à ce que son regard mort se rouvre au grand soleil. Une seconde Maria, également d'Agosin, se prosterne et s'écrie « Protège-moi, père saint, patron de la Castille, enlève de mes yeux cette plaie pour que je puisse retourner *avec ma lumière* en ma cabane » [3], et la malheureuse obtint ce qu'elle cherchait.

Le bruit des miracles se répand : les estropiés se traînent à Silos ou s'y font conduire. Anania, de Tabladiello, ouvre la marche, les bras contournés, durcis, pliés contre la poitrine sans qu'il puisse même s'en servir pour porter les morceaux à sa bouche. On l'amena. Ses parents allumèrent des cierges autour du tombeau et tout le monde se mit à prier pour lui. Alors Anania décroisa ses mains crispées, les leva vers Dieu, lui rendit grâce et s'en retourna content.

Suit l'histoire d'une certaine Maria, native de Fuent Oria, qui « n'eût pu marcher avec ses pieds ni prendre avec ses mains, l'eût-on fait dame maîtresse des Mores et des chrétiens » [4]. — « Ses os n'étaient couverts que de sa peau seulement ». Elle supplia sa famille de la porter au sépulcre. On transporta son pauvre

1) St. 573.
2) St. 597.
3) St. 624.
4) St. 582.

Digitized by Google

corps, on le mit en face du *Père prodigieux*. « Elle gisait là, geignant comme un chat galeux » [1]. On pria le saint, on brûla de la cire, et Maria revint chez elle à pied.

Un pauvre homme nommé Cid qui ne pouvait remuer, et deux autres perclus, Fruela, de Oriel, et Mumo ou Muño, d'après le manuscrit du Monserrate, sont guéris tous trois à la suite d'un pèlerinage à Silos.

Une femme d'Enebreda avait la main et la langue desséchées; elle ne pouvait prier à haute voix, « mais le Seigneur qui sait juger la volonté comprit ce qu'elle cherchait et le lui accorda » [2].

Deux femmes, dont l'une était paralysée en châtiment de s'être lavé la tête un samedi soir au lieu d'aller à l'église, trouvèrent de même le soulagement de leurs maux par l'intercession du saint.

Xemena de Tordomar avait perdu l'usage d'une main. « La main sèche semblait paille, celle qui était saine bon grain, l'une l'hiver et l'autre le printemps [3]. » Sa prière fut exaucée, son bras reverdit, et Xemena depuis « put filer, bien portante, en sa demeure ».

A Palencia, une femme était devenue sourde et muette pour être restée dans sa maison à pétrir sa pâte et enfourner son pain à l'heure où l'on sonnait les vêpres. Domingo intercéda, Dieu pardonna, et sa langue se délia pendant une messe au couvent : *Gloria tibi, Domine*, furent ses premiers mots.

Les démoniaques affluent à Silos. A l'un d'eux, Satan « brisait le corps plus que n'auraient pu le faire dix démons ensemble ». Il fallut attacher Diago qui poussait des cris aigus et semblait enragé. Le possédé rugissait des paroles insensées. Trois femmes s'abattent sur le sol, les membres rompus. A Penna Alba, une autre errait comme une folle, quand se dressa devant elle une forme gigantesque, rigide, vêtue d'une dalmatique blanche et qui dit : « Je suis saint Michel, porte-bannière du Créateur, envoyé vers toi par Dieu, notre Sire. Si tu veux guérir de ton mal, va

1) St. 586.
2) St. 607.
3) St. 617.

Digitized by Google

les démoniaques se tordent. Un jeune homme aragonais, Peydro, dont la douleur avait affaibli les membres, creusé les yeux dans l'orbite, perdit encore la vue; « il n'avait, sans la lumière, nulle consolation ». Un voyage au tombeau du saint le guérit. Ensuite, un autre aveugle, Johan, puis une femme asturienne, Sancha, à propos de laquelle Berceo dit naïvement : « Qui ne voit pas, gît en grande angoisse, il ne sait où est Burgos ni l'Estramadure [1]. » Une Maria, naturelle d'Agosin, entreprend un pèlerinage à Silos et s'en retourne consolée. Un paralytique, frappé de cécité, nommé Sancho, de qui « les yeux ne voyaient pas plus que le poing » [2], se fait traîner au sépulcre, se couche sur la dalle, gémissant et priant avec ceux qui l'avaient transporté. Grâce à leurs supplications « l'infirme guérit de toute douleur ». Un autre veille et hurle douze jours entiers jusqu'à ce que son regard mort se rouvre au grand soleil. Une seconde Maria, également d'Agosin, se prosterne et s'écrie « Protège-moi, père saint, patron de la Castille, enlève de mes yeux cette plaie pour que je puisse retourner *avec ma lumière* en ma cabane » [3], et la malheureuse obtint ce qu'elle cherchait.

Le bruit des miracles se répand : les estropiés se traînent à Silos ou s'y font conduire. Anania, de Tabladiello, ouvre la marche, les bras contournés, durcis, pliés contre la poitrine sans qu'il puisse même s'en servir pour porter les morceaux à sa bouche. On l'amena. Ses parents allumèrent des cierges autour du tombeau et tout le monde se mit à prier pour lui. Alors Anania décroisa ses mains crispées, les leva vers Dieu, lui rendit grâce et s'en retourna content.

Suit l'histoire d'une certaine Maria, native de Fuent Oria, qui « n'eût pu marcher avec ses pieds ni prendre avec ses mains, l'eût-on fait dame maîtresse des Mores et des chrétiens » [4]. — « Ses os n'étaient couverts que de sa peau seulement ». Elle supplia sa famille de la porter au sépulcre. On transporta son pauvre

1) St. 573.
2) St. 597.
3) St. 624.
4) St. 582.

Digitized by Google

corps, on le mit en face du *Père prodigieux*. « Elle gisait là, geignant comme un chat galeux » [1]. On pria le saint, on brûla de la cire, et Maria revint chez elle à pied.

Un pauvre homme nommé Cid qui ne pouvait remuer, et deux autres perclus, Fruela, de Oriel, et Mumo ou Muño, d'après le manuscrit du Monserrate, sont guéris tous trois à la suite d'un pèlerinage à Silos.

Une femme d'Enebreda avait la main et la langue desséchées; elle ne pouvait prier à haute voix, « mais le Seigneur qui sait juger la volonté comprit ce qu'elle cherchait et le lui accorda » [2].

Deux femmes, dont l'une était paralysée en châtiment de s'être lavé la tête un samedi soir au lieu d'aller à l'église, trouvèrent de même le soulagement de leurs maux par l'intercession du saint.

Xemena de Tordomar avait perdu l'usage d'une main. « La main sèche semblait paille, celle qui était saine bon grain, l'une l'hiver et l'autre le printemps [3]. » Sa prière fut exaucée, son bras reverdit, et Xemena depuis « put filer, bien portante, en sa demeure ».

A Palencia, une femme était devenue sourde et muette pour être restée dans sa maison à pétrir sa pâte et enfourner son pain à l'heure où l'on sonnait les vêpres. Domingo intercéda, Dieu pardonna, et sa langue se délia pendant une messe au couvent : *Gloria tibi, Domine*, furent ses premiers mots.

Les démoniaques affluent à Silos. A l'un d'eux, Satan « brisait le corps plus que n'auraient pu le faire dix démons ensemble ». Il fallut attacher Diago qui poussait des cris aigus et semblait enragé. Le possédé rugissait des paroles insensées. Trois femmes s'abattent sur le sol, les membres rompus. A Penna Alba, une autre errait comme une folle, quand se dressa devant elle une forme gigantesque, rigide, vêtue d'une dalmatique blanche et qui dit : « Je suis saint Michel, porte-bannière du Créateur, envoyé vers toi par Dieu, notre Sire. Si tu veux guérir de ton mal, va

1) St. 586.
2) St. 607.
3) St. 617.

Digitized by Google

au couvent de saint Domingo; tu trouveras conseil[1]. » Le Diable qui était en elle se mit à la maltraiter. Il la secouait pour l'empêcher d'obéir au céleste avis. Satan eut beau faire, la martyriser, lui tordre la bouche blanche d'écume, l'obliger à des gestes impudiques, à des grimaces obscènes, à des blasphèmes, l'exorcisme eut raison de lui et l'Ennemi dut abandonner la chair qu'il torturait.

Le Diable terrassé, c'est l'adversaire de la foi qu'il faut vaincre, le fidalgo par l'épée, le moine par la prière.

Saint Domingo apparaît à un captif, dans les cachots des infidèles, et lui remet un marteau de bois avec lequel il brise ses fers qu'il va déposer sur le tombeau de son libérateur[2].

Un fidalgo, Peydro, natif de Hllantada, est pris par les Almohades à la défaite néfaste d'Alarcos[3], enfermé dans un souterrain, à Murcie. Or, un mercredi soir, comme il priait à l'heure où commencent à briller les étoiles, « une lumière grande et merveilleuse pénétra au milieu de la caverne enténébrée. Il vit, devant l'entrée, la forme d'un homme qui semblait bon moine »[4]. C'était le corps du bienheureux de Silos qui se montrait dans sa splendeur céleste et descendait sur terre annoncer sa prochaine délivrance au pieux chevalier. A cette vue, le prisonnier eut grande crainte. Il redoutait un piège de son maître ou quelque prestige du Tentateur. « Ami, écoute, et tu connaîtras une chose certaine. Je suis frère Domingo. Dieu me fit gardien

1) St. 683 et 684.

2) Si l'on en croit Berceo, un cardinal romain, Ricart (Richard), légat du Saint-Siège en Castille, fut témoin de ce miracle et reçut la déposition du chrétien évadé. A son retour à Rome, il aurait prêché sur la vie du saint espagnol et obtenu sa canonisation. Le personnage dont il s'agit doit être l'envoyé du pape auprès d'Alphonse VI, le défenseur du missel grégorien contre le missel mozarabe dans les discussions liturgiques qui suivirent le rétablissement du catholicisme à Tolède.

3) Sous Alphonse VIII le Noble, en 1195 (591 de l'hégire). Les Castillans eurent 30,000 hommes tués et 20,000 prisonniers. « Les épées et les lances se saoûlèrent, se gorgèrent de leur sang », disent les annalistes musulmans. Antonio Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en España* (III parte, cap. LIII).

4) St. 708 et 709.

Digitized by Google

de la chrétienté pour délivrer les captifs de leur esclavage, ceux qui crient vers lui de toute volonté[1]. » En effet, deux jours après, Peydro s'évadait pendant une fête des Arabes et rentrait à Tolède. « Quiconque le dit, homme ou femme, que le Patron de Silos ne sauva pas le gentilhomme, qu'il se repente de son dire. Il outrage le bon confesseur, il en recevra mauvaise récompense[2]. »

Le dernier miracle que raconte Berceo, sans pouvoir en terminer le récit, traite d'un fait d'insubordination féodale. Les turbulents guerroyeurs de Fita s'en vont piller les Mores soumis de Guadalfaiara, vassaux de la Castille. « Quand au matin, ils sortirent à leur travail, les cavaliers bondirent sur eux; ils tuèrent et captivèrent maint laboureur[3]. » Lorsque le roi Don Alphonse[4] sut le mépris que l'on faisait de ses ordres, il entra en merveilleux courroux, et jura, les doigts étendus sur l'image du Crucifié, que les ravageurs de son peuple seraient châtiés rudement, et que Fita connaîtrait sa justice. Le conseil de la ville fut sommé d'avoir à livrer les coupables, sinon tous, grands et petits, payeraient pour eux. « Quand les lettres furent lues dans le conseil, bien des barbes tremblèrent à des têtes hardies[5]. » Résister était impossible; on se soumit, et les pillards furent emprisonnés avec le chef de l'expédition, un brave chevalier « qui avait grand peur d'être justicié ». Chacun implorait saint Domingo. Le condamné, en son cachot, ne cessait un instant ses oraisons. « De

1) St. 716 et 717.
2) St. 731.
3) St. 738.
4) *El buen Rey Don Alfonso le tenie á mandado,*
El que de Toledo, si non so trascordado.
(St. 733.)

L'érudit Sanchez en conclut que cet événement se passe sous le règne d'Alphonse VI le Brave qui se qualifiait roi de Tolède, comme on sait. Il pourrait aussi être question ici d'un autre souverain du même nom, Alphonse VII, Alphonse VIII, les rois de Castille n'ayant cessé de se faire appeler rois de Tolède depuis la conquête de cette ville, en 1085. Quand ses partisans proclamèrent Alphonse de La Cerda, à Sahagun, ils le saluèrent roi de Castille, Léon, Cordoue, Jaen, *Tolède*, etc., suivant la formule usitée.

5) St. 743.

Digitized by Google

quelle façon en pût-il sortir? je ne vous le saurais dire, ajoute le poète. Ici s'arrête le livre (la chronique latine). Un cahier s'est perdu, non par ma faute. Écrire à l'aventure serait folie[1]. » Nous supposons que le fidalgo dut échapper à l'affront du gibet.

Berceo termine sa geste brusquement en cet endroit, déclarant qu'on ne possède pas même un dixième des prodiges accomplis par son héros, les uns recueillis par l'histoire latine, les autres conservés par la tradition orale. « Ce que nous avons pu en savoir, nous l'avons écrit, mais ils croissent chaque jour, nous le voyons de nos yeux, et ils croîtront sans cesse après notre mort[2]. » Ensuite, s'adressant au bienheureux dont il conta la légende, le pieux Castillan le supplie en ces termes : « Seigneur saint Domingo, confesseur accompli, redouté des Mores, aimé des chrétiens..., tu m'as défendu des coups du péché, que de sa flèche je ne me voie blessé. Père, qui pour le salut de ton âme abhorras ton corps lorsqu'en la main d'autrui tu remis ta volonté,... tu le sais, combien le Diable est subtil perturbateur. Tu passas par toutes les tentations, mais tu restas victorieux; tu nous défendis contre lui, car il est traître chien. Père, nous savons qu'il voulut te mordre, mais il n'eut pouvoir de planter en toi sa dent. Seigneur et Père, demande à Dieu qu'il nous donne la paix, la charité véritable, celle qui te plaît tant, la santé (ou le salut), des temps heureux, pain et vin en abondance, et qu'il nous accorde enfin de contempler sa face. Veuille pour moi-même crier merci, car j'eus grande volonté d'être ton jongleur; daigne accepter ce petit service, et, pour moi, Gonzalo, daigne prier le Créateur. Entre tous les autres, ne m'abandonne pas; on dit que tu as coutume de songer à tes jongleurs. Dieu me donnera bonne fin si tu l'implores pour moi. Qu'il conduise nos âmes au céleste royaume. Amen[3]. » Humble prière et dernier vœu du croyant qui espérait gagner le ciel avec ses vers.

Lucien Dollfus.

1) St. 751.
2) St. 755. — Ces vers furent écrits sous Ferdinand III ou Alphonse X.
3) St. 761, 767, 768, 772, 775, 776 et 777, *passim*.

Digitized by Google

CHRISTIANISME ET BOUDDHISME

A PROPOS DE QUELQUES TRAVAUX CONTEMPORAINS

Les rapports entre le Christianisme et le Bouddhisme sont depuis quelque temps l'objet de l'attention des penseurs. C'est un chapitre de l'étude comparative des religions, que l'on peut considérer comme née au sein de l'Église chrétienne dès le IIe siècle. Elle avait alors pour promoteurs ces hardis Gnostiques dont les spéculations fantaisistes n'eurent que peu de succès, et qui jusqu'à ce jour sont encore traités avec un dédain peut-être immérité. On connaît le système remarquable qui faisait sortir du Dieu suprême une série de 365 groupes d'éons, chacun plus matériel que le précédent et auteur d'une création plus grossière. Le dernier groupe, le 365e, avait fait le ciel et la terre actuels. Leur œuvre achevée, ces esprits inférieurs se partagèrent les différents peuples : Jéhovah prit pour lui les Juifs; les autres s'assujettirent les autres nations. Quoi de plus hardi que cette conception qui voit dans tous les dieux des émanations du Dieu suprême et unique; et par suite, dans toutes les religions, des systèmes apparentés? De telles idées dépassaient trop l'horizon officiel pour avoir quelque chance de vivre. Durant seize siècles le principe d'une religion absolue, d'origine divine et par conséquent seule vraie, légué par les Juifs aux chrétiens, empêcha ces derniers de s'occuper des autres religions. Ils y voyaient un ramassis de superstitions païennes auxquelles il eût été impie de s'intéresser. Si parfois on y trouvait quelque rayon de vérité, c'était le résultat d'une révélation primitive dont le précieux dépôt n'avait été conservé intact que par le peuple d'Israël.

Digitized by Google

Ce n'est que depuis le XVIII[e] siècle et à la suite de la découverte successive des religions orientales et de leurs livres sacrés, que l'attention s'est reportée sur la question de l'origine et des rapports des divers cultes. Les conservateurs chrétiens continuent à y voir des restes altérés de la prétendue révélation primitive[1]. Ils peuvent donner la main aux conservateurs bouddhistes qui n'admettent qu'un *Dharma*, le leur, dont les doctrines et les cultes des autres peuples seraient dérivés[2].

L'historien n'a d'autre devoir que d'enregistrer exactement les systèmes des théologiens et des philosophes, et de laisser au lecteur le soin de choisir. Aujourd'hui que l'idée traditionnelle de révélation a perdu son caractère précis et absolu, on voit se propager une autre hypothèse pour expliquer les analogies entre les croyances religieuses; c'est l'hypothèse des emprunts. Deux religions offrent des doctrines semblables; il faut, dit-on, que l'une ait emprunté à l'autre ce qu'elles ont de commun. Philon déjà expliquait ainsi les ressemblances entre certains principes du Judaïsme et ceux de la philosophie grecque. Cette explication que sa simplicité même a rendue populaire — témoin la diffusion rapide du livre de M. L. Jacolliot, *La Bible dans l'Inde* — semble se heurter à une grande difficulté, la diversité des langues. « Quand Alexandre, dit M. Max Müller, eut à converser avec les brahmanes, qui étaient regardés par les Grecs comme les dépositaires d'une antique et mystérieuse sagesse, leurs réponses durent être traduites par tant d'interprètes, qu'un des brahmanes fit observer qu'elles devaient être comme de l'eau qui aurait coulé dans bien des canaux impurs[3]. »

Prétendre, par exemple, que les apôtres de l'Évangile aient puisé leur doctrine dans les Védas, c'est oublier non seulement que les apôtres ne savaient pas le sanscrit, mais qu'à leur époque

1) Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*. Paris, 1878, préface, p. I et II.

2) Kœppen, *Die Religion des Buddha*, p. 249.

On sait que *Dharma* « Loi », quelquefois *Saddharma* « Bonne Loi, » est l'expression consacrée pour dire « la Religion du Bouddha ».

3) *La Science du langage*, 3[e] édit., p. 104.

Digitized by Google

les Védas — à supposer qu'ils fussent déjà confiés à l'écriture — n'étaient ni traduits, ni même divulgués aux étrangers. Au XVIII^e^ siècle encore la difficulté de se procurer ces ouvrages était telle que l'on douta quelquefois de leur existence même.

Il faut se garder toutefois de trop généraliser les choses. Si la différence des langues est un obstacle insurmontable aux emprunts entre des religions particularistes, nationales, exclusives, confondant en quelque sorte le dogme avec le langage, l'idée avec la formule qui la renferme, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit des religions universalistes, propagées par des missionnaires qui, loin d'imposer une langue déterminée, adoptent les langues des peuples qu'ils veulent convertir, et traduisent leurs livres sacrés dans les idiomes qu'ils rencontrent. Deux religions seulement présentent ces caractères, le Bouddhisme et le Christianisme. Ici plus de langue sacrée[1], plus de doctrine inséparable de la lettre qui l'exprime. Les emprunts, l'adaptation des enseignements de l'une à ceux de l'autre sont donc possibles. La question est de savoir s'ils ont eu lieu, s'ils peuvent être historiquement constatés.

Il a paru dans les dernières années deux ouvrages, traitant des rapports entre le Bouddhisme et le Christianisme. Le premier a pour auteur un savant européen, M. Rudolf Seydel; le second un brahmane de l'Inde, M. Nisikânta Chattopâdhyâya, tous les deux aussi consciencieux qu'érudits.

Le livre de M. Seydel est intitulé : *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre* (« L'Évangile de Jésus dans ses rapports avec la légende et la doctrine du Bouddha »), Leipzig, 1882.

Le travail de M. Chattopâdhyâya se compose de deux conférences faites en allemand à Leipzig et publiées dans : *Indische Essays* (« Essais indiens »), Zurich, 1883. L'un et l'autre ont soin de ne point parler de « Christianisme » en général, et de ne pas englober sous ce titre les doctrines variées nées dans l'Église

1) On sait que pour le catholicisme romain il faut excepter la période du moyen âge où le latin régnait seul.

Digitized by Google

chrétienne dans la suite des siècles. Le titre déjà que M. Seydel donne à son ouvrage indique qu'il considère exclusivement l'Évangile de Jésus. Quant à M. Chattopâdhyâya, parlant de Jésus, il distingue clairement sa doctrine du « Christianisme » « qui, dit-il, me paraît avoir la forme d'un Protée, car malgré mes consciencieux efforts, je n'ai pas été capable de la déterminer »[1].

L'un et l'autre signalent des analogies et des différences. Suivant M. Seydel (p. 296), les traditions analogues sont de trois sortes : *a*) celles dont l'origine est due à des causes agissant parallèlement de part et d'autre (sources ou occasions semblables); *b*) celles qui paraissent positivement trahir la dépendance de l'une des parties à l'égard de l'autre; enfin *c*) celles où l'originalité n'est admissible que d'un côté, et montre de ce côté la source de l'emprunt.

Les faits de la première catégorie étant écartés, ceux de la seconde n'indiquant que la possibilité d'un emprunt, sans désigner la religion qui l'a fait, il ne reste que ceux de la troisième pour montrer quelle est la source première. L'auteur affirme que cette source est le Bouddhisme. Il range entre autres, parmi les emprunts faits à cette religion par la tradition chrétienne : la présentation au temple de l'Enfant Jésus, le jeûne de Jésus; sa préexistence avant Abraham; le figuier stérile; la question : « Maître, qui a péché? Est-ce cet homme, ou son père, ou sa mère? ». Enfin et surtout la cessation des traditions parallèles à partir de la fin du *Lalitavistara*. Cette biographie légendaire du Bouddha[2] paraît remonter, sous sa forme actuelle, au III^e^ siècle avant notre ère. Cherchée dans l'Inde par les envoyés de l'empereur Ming, vers 65 de Jésus-Christ, elle fut traduite pour la première fois en chinois entre les années 70 et 76.

Pour expliquer l'admission d'idées bouddhiques dans nos

1) *Indische Essays*, p. 105-106.

2) Au VIII^e^ siècle encore la légende du *Lalitavistara* a servi de source à celle de saint Josaphat, ce prince indien qui n'est autre que le Bouddha christianisé (Comp. *Essais sur la mythologie comparée*, de Max Müller, trad. par George Perrot, p. 456).

Digitized by Google

Évangiles, M. Seydel suppose qu'outre les *logia* de Matthieu et la première édition de l'Évangile selon Marc, il existait une troisième source, un écrit poétique et apocalyptique, dont les éléments, empruntés à l'Évangile bouddhiste, avaient été transformés par l'esprit chrétien. Cette composition servit à Matthieu et à Luc qui en auraient suivi le fil jusqu'au point où s'arrêtait la biographie du Bouddha. Elle se perdit après que son contenu le plus utilisable eût passé dans les Évangiles.

La possibilité d'influences bouddhistes sur les membres de l'Église chrétienne est rendue probable par les relations entre l'Inde et les contrées riveraines de la Méditerranée. M. Seydel rappelle d'abord les missions bouddhistes envoyées au nord-est de l'Inde depuis le v^e^ siècle avant notre ère, et qui eurent pour effet l'établissement de monastères en Perse et en Bactriane, d'où le Bouddhisme rayonna vers l'ouest. Deux siècles plus tard, le grand roi bouddhiste Açôka cite, dans ses édits, les rois grecs Antiochus, Ptolémée, Antigone, Magas, dans les pays desquels il assure que l'on se conformait à ses instructions religieuses[1]. En faisant la part de l'exagération, il est permis de conclure de ce document, qu'au III^e^ siècle avant notre ère, les missionnaires bouddhistes avaient déjà pénétré, par les routes *de terre* en Syrie et en Macédoine d'une part; de l'autre, en Égypte et même dans la Cyrénaïque, à l'ouest de la vallée du Nil, toutes contrées où le Christianisme s'est propagé d'abord. Sous l'empereur Auguste déjà une première ambassade indienne arrivait à Rome. Il s'y trouvait le bouddhiste Zarmanochegas (lisez *Çrâmanâtchârya* « Précepteur des religieux ») qui se brûla vif à Athènes.

La route *par mer* fut préférée, depuis la découverte du mousson du sud-ouest, par Hippale, dans les premières années de notre ère[2]. C'est par là sans doute que vint, au temps de l'apôtre Paul, une seconde ambassade, exclusivement composée de bouddhistes, envoyée à l'empereur Claude par un roi de Ceylan. Dès lors aussi les rapports avec l'Inde devinrent plus fréquents. Des

1) Voyez Senart, *Les Inscriptions de Piyadasi*, t. I, p. 310.
2) Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. III, p. 3.

Digitized by Google

commerçants indiens s'établirent à Alexandrie, et l'influence du Bouddhisme sur la formation de certaines légendes chrétiennes n'offre rien d'insolite.

Sans aborder la question des relations de dépendance entre les systèmes bouddhiste et chrétien, M. Chattopâdhyâya signale entre les deux des différences radicales et quelques analogies. Suivant le savant brahmane les différences s'expliquent par la diversité des points de vue où se placent les fondateurs des deux religions pour sonder le mystère des rapports entre l'homme et l'univers, ou Dieu. Tandis que Jésus résout la question par la foi en un Être supra-mondain, le Bouddha garde le silence sur toute idée métaphysique, pour s'attacher exclusivement aux idées morales, et au moyen de délivrer l'homme des maux qu'entraîne le péché. Le Christ recommande les prières et la confiance en l'action de Dieu ; le Bouddha insiste sur la nécessité de l'action personnelle. Le premier distingue deux catégories de devoirs : envers Dieu, envers les hommes. Le second accorde une valeur exclusive aux devoirs humains. Jésus s'écrie : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères? Celui qui fait la volonté de mon Père céleste, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ». Et : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ». Le Bouddha au contraire déclare : « Honorer père et mère vaut mieux qu'honorer les dieux. »

Les analogies se trouvent dans l'essence de certaines doctrines qui diffèrent par la forme. Telle est l'importance accordée par les deux religions à l'aspiration vers un état idéal que Jésus appelle le « Royaume de Dieu », et Bouddha le « Nirvâṇa. » (L'auteur démontre que le *Nirvâṇa* n'est point l'anéantissement, comme le croient encore certains savants en Europe, mais l'état de béatitude où arrive l'homme qui a éteint dans son cœur les passions et les désirs mauvais) [1]. Si Jésus prêche la rémunération dans la vie future, le Bouddha insiste sur la loi du *Karma*, en d'autres

1) Nous étions arrivé au même résultat dans notre étude sur le Nirvâṇa. Voyez *Les Bibles de l'humanité*. Paris, Levasseur, livre IV, p. 1024 et suivantes.

Digitized by Google

termes de la responsabilité morale, des conséquences inévitables de toutes nos pensées, nos paroles et nos actions. L'auteur s'abstient d'ailleurs d'expliquer ces analogies qui sont pour lui le résultat de tendances, semblables au fond, et qui n'ont revêtu des formes différentes que sous l'influence des milieux doctrinaux différents, où sont nés le Bouddha et le Christ.

M. K.-E. Neumann ne paraît pas avoir tenu compte de ces deux ouvrages dans son nouvel opuscule[1] : *L'intime parenté des doctrines bouddhistes et chrétiennes.* Si l'on y cherchait l'exposé de la comparaison entre les doctrines primitives du Bouddhisme et celles de l'Évangile, on éprouverait une véritable déception. L'auteur, il est vrai, restreint considérablement par son sous-titre ce que semblait promettre le titre principal. Il traduit deux soutras bouddhistes, « Le soutra sur le fruit de l'ascétisme, » « Le grand soutra sur la plénitude de la douleur ». Il les fait suivre de la version d'un traité de Maître Eckhart, théologien mystique, de l'ordre des Frères prêcheurs, né à Strasbourg en 1260, mort vers 1328. M. Neumann dit en propres termes (p. 14) : « Pour mettre sous les yeux du lecteur une claire image de la conformité complète des doctrines indiennes et en particulier bouddhistes et des doctrines chrétiennes, j'ai ajouté aux soutras bouddhistes un traité de Maître Eckhart, traduit en allemand moderne. Ce traité est certainement de nature à exposer d'une manière convaincante l'*identité* (il est permis de s'expliquer ainsi) des deux doctrines à leur point culminant. » Sachant que le moine dominicain Eckhart, accusé d'hérésie et condamné par les inquisiteurs de Cologne, avait, sur la fin de sa carrière, interprété orthodoxement (lisez rétracté) les propositions qu'on lui avait reprochées, le choix qu'en a fait M. Neumann pour représenter le Christianisme « à son point culminant » ne se comprend guère.

1) K. E. Neumann, *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren* (Leipzig. Spohr, 1891). Il avait publié auparavant le premier chapitre du *Sarasangaho*, texte (transcrit) et traduction.

Digitized by Google

Ce n'est que dans son introduction que l'auteur s'exprime avec quelques détails sur les deux religions. Écartant la pensée d'examiner les rapports de parenté *extérieure* entre les systèmes religieux de l'Asie orientale et le Christianisme « mon intention, dit-il (p. 7 à 8), est d'indiquer la parenté *intérieure* des conceptions indienne et chrétienne. »

Cette parenté intérieure, suivant lui, consiste 1° dans l'idée de la *rédemption* « qui pénètre le chrétien pieux comme le pieux Indou, malgré le monothéisme de l'un et le panthéisme sans frein et même l'athéisme de l'autre »; 2° dans l'amour sans bornes, c'est-à-dire la piété infinie; 3° dans la doctrine de l'ascétisme, c'est-à-dire du renoncement au moi.

On le voit : *tot capita, tot sensus*. Chacun de nos trois savants voit autre chose dans la doctrine chrétienne.

Ces conceptions multiples, outre qu'elles rendent difficile un juste parallèle entre le Christianisme et le Bouddhisme, semblent légitimer la qualification de « Protée » que donnait le brahmane Chattopâdhyâya à la religion de l'Église. Nous préférerions une autre comparaison, celle qui ressort de la belle légende, chantée par le prêtre Wernher au XII^e^ siècle de notre ère :

« Une fidèle disciple du Christ, Véronique, est pénétrée de joie toutes les fois qu'elle voit le visage du Maître. Pour avoir son portrait, elle apporte un linge à un artiste distingué, du nom de Luc, avec prière d'y peindre la figure du Seigneur. Luc promet de reproduire le Christ tel qu'il l'a vu le jour même. Son œuvre achevée, il se flatte d'avoir réussi. Mais lorsqu'il se rend avec Véronique auprès du Sauveur, ils voient que son visage est tout différent. Ils s'étonnent, Véronique s'afflige, et Luc lui promet de peindre un autre portrait. Mais ce nouveau portrait ressemble encore moins. Il essaye d'en faire un troisième, toujours en vain. » Ce n'est qu'après que le Seigneur eût imprimé son visage sur le linge offert par Véronique que l'on y vit son portrait ressemblant [1].

1) Les *Bibles de l'humanité*, livre VI, p. 274 à 275. On y trouve p. 275 à 276 les variantes de la légende de Véronique.

Digitized by Google

Vouloir parler du Christ et du Christianisme comme d'apparitions extérieures, et en quelque sorte matérielles et définissables, n'est-ce pas se condamner d'avance à en parler imparfaitement? C'est leur empreinte qu'il faut recevoir dans le cœur, c'est l'amour invisible, insaisissable du vrai et du bien qui en est le caractère essentiel, qui doit pénétrer l'être de celui qui veut les juger. Alors les formes continuellement changeantes sous lesquelles apparaissent le vrai et le bien qu'ils enseignent, ne seront plus que l'accessoire. Et peut-être alors reconnaîtra-t-on que le Christ et le Bouddha sont beaucoup plus ressemblants qu'ils ne le paraissent au premier abord. Car dans l'un et dans l'autre, sous la diversité qui les distingue, sous le théisme du premier et l'athéisme du second, bat un même cœur *humain*, qu'embrase un même amour de l'*humanité*, et qui émeut leurs entrailles d'un même sentiment de miséricorde pour les êtres qui souffrent sous l'étreinte du mal, de l'erreur et de la superstition.

L. Leblois.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

I-li. — *Cérémonial de la Chine antique*, avec des extraits des meilleurs commentaires, traduit pour la première fois par C. DE HARLEZ. — (Paris, chez Maisonneuve, 1890.)

L'*I-li*, dont M. de Harlez vient de donner la traduction, forme avec le *Tcheou-li* et le *Li-ki* un ensemble que les Chinois appellent, d'un nom commun, les trois rituels (*san li*). Le *Tcheou-li* a été traduit par Biot; le *Li-ki* l'a été, d'abord en partie par Callery et par M. Puini, ensuite dans son ensemble par M. Legge. L'*I-li* seul restait inconnu en Europe; M. de Harlez a comblé cette lacune et on ne saurait trop louer cet infatigable travailleur pour le labeur de bénédictin auquel il s'est astreint. Il suffit, en effet, de parcourir ce livre pour être émerveillé de la patience et du courage du traducteur qui ne s'est pas laissé arrêter par l'infinie complexité des détails techniques dont l'*I-li* se trouve rempli.

L'*I-li*, comme les autres rituels anciens de la Chine, passe pour avoir été détruit par le premier empereur (246-209 av. J.-C.) de la dynastie des Ts'in; il aurait été reconstitué lors de la grande renaissance littéraire de la dynastie des premiers Han (202 av. J.-C.-25 ap. J.-C.) grâce aux souvenirs d'un lettré nommé Kao-tang. L'*I-li*, de même que les autres livres canoniques, ne peut donc être considéré comme un monument légué directement par la haute antiquité; les documents qui le composent ont dû être altérés par les remaniements et les interpolations qu'on leur a fait subir. Cependant les critiques chinois s'accordent pour reconnaître que l'*I-li* est un tableau fidèle des mœurs qui étaient pratiquées sous la dynastie des Tcheou (1122?-249 av. J.-C.); ils y voient l'œuvre mutilée, puis restaurée, mais encore admirable du duc de Tcheou († 1105 ? av. J.-C.), frère du roi Ou. De fait, on ne trouve rien dans cet ouvrage qui puisse être tenu pour un anachronisme évident; on n'y relève pas, comme dans le *Li-ki*, des idées ou des coutumes qui ne sauraient dater que de l'époque des Han; il est donc légitime de considérer comme dignes de créance les renseignements que ce livre fournit sur la civilisation chinoise au temps des Tcheou.

Si l'*I-li* peut nous apprendre beaucoup de choses sur l'organisation de la société dans l'ancien royaume du Milieu, il ne concerne cependant qu'une certaine classe de cette société; il ne traite en effet ni, d'une part, des rois et des princes, ni, d'autre part, du commun peuple; il ne s'occupe que des hommes

Digitized by Google

qui remplissent ou sont capables de remplir une fonction publique. L'*I-li* est le rituel des patriciens chinois.

Ce mot de patriciens ne pourrait plus être appliqué aujourd'hui aux fonctionnaires de l'empire qui, s'ils forment une classe supérieure, ne constituent pas une caste fermée. Il ne paraît pas en avoir été de même dans la Chine ancienne, et l'*I-li* nous reporte à une époque où nul ne pouvait aspirer aux charges officielles s'il n'appartenait à certaines familles privilégiées. La société se divisait en quatre castes : fonctionnaires, artisans, laboureurs, marchands, et chaque enfant devait prendre la profession de son père[1]. Toute l'autorité était ainsi concentrée entre les mains de la caste patricienne; c'est d'elle seule que s'occupe l'*I-li*.

Cette considération nous permet de comprendre quelles sont la nature et l'étendue des sujets traités dans ce rituel; puisqu'il ne s'adresse qu'aux patriciens, il ne parle ni des cérémonies qui sont propres aux souverains ni de celles qui sont observées par la plèbe. Or, les rites pratiqués par les fonctionnaires peuvent se diviser en deux grandes classes : les uns sont destinés à assurer la perpétuité de la famille, c'est-à-dire à transmettre de génération en génération l'héritage sacré du patriciat; les autres maintiennent le bon accord entre les diverses familles patriciennes et font l'unité de la caste comme les premières en font la continuité. De ces deux sortes de rites, la première seule implique certaines idées religieuses, et c'est elle que nous étudierons ici. Elle comporte trois genres de cérémonies : celles de la déclaration de la majorité, celles du mariage, celles des funérailles.

Le jeune patricien devient majeur à vingt ans[2]. Cette époque solennelle est célébrée par la prise d'un bonnet viril, cérémonie fort analogue, comme on en a fait la remarque, à la prise de la toge chez les Romains. Ce rite signifie que le jeune homme est arrivé à l'âge où il peut être considéré comme le représentant de la famille; il est capable désormais de sacrifier à ses ancêtres. L'individu a peu de valeur par lui-même; il n'est que le dépositaire passager du patrimoine

1) Cette existence des castes dans la Chine ancienne nous est attestée par une parole de Koan-tchong qui nous a été conservée dans les « Discours d'État » (Kouo-yu), au chapitre des discours du royaume de Ts'i. Koan-tchong fait l'éloge du bon ordre qui régnait dans la société antique; cette régularité, dit-il, venait de ce que les quatre professions étaient héréditaires; le fils d'un patricien était toujours patricien (*ché tché tse heng ouei ché yé*). — Cf. le commentaire de Tch'eng-hiuan, *I-li*, pen 1, kiuen 1, page 1 verso, dans l'édition in-8° des treize livres canoniques imprimée la vingtième année Kia-king. — Cf. aussi dans le « Livre des vers », le commentaire *Ki-tchoan* à l'ode 57 du *Siao-ya*, à la phrase : « ma famille est depuis l'antiquité une famille d'agriculteurs... (*ouo nong jen tse kou yé*). » — Le mot *ché*, que nous traduisons par le terme *patricien*, désigne aujourd'hui un lettré; ce sont en effet les examens littéraires qui sont devenus pour tout Chinois la porte des fonctions publiques; mais sous la dynastie des Tcheou, les examens n'avaient pas encore été institués; c'était par hérédité qu'on arrivait aux charges; les *ché* étaient des patriciens et non des lettrés.

2) *I-li*, chapitre 1.

Digitized by Google

de ses aïeux ; la virilité est le moment où il assume cette charge et cet honneur. La cérémonie a donc lieu dans le temple des ancêtres ; celui qui la dirige est le père ou, à son défaut, le frère aîné du récipiendaire ; c'est le chef de la famille qui, en présence de ceux qui sont morts, confère à leur descendant commun la dignité d'homme fait. Le jeune homme est coiffé d'un bonnet d'une forme spéciale ; il reçoit un nom nouveau et il écoute les sages exhortations qui lui sont adressées de pratiquer la vertu. « Ainsi on fonde une nouvelle génération[1]. »

Le mariage est plus évidemment encore un acte qui intéresse la famille patricienne tout entière ; aussi, de même que pour la prise du bonnet viril, certaines cérémonies doivent être accomplies dans le temple des ancêtres. « Par le mariage, dit un commentateur[2], on continue la lignée des ancêtres ; c'est pourquoi ces cérémonies se font dans le temple ancestral. » Les esprits des aïeux sont invoqués et on leur annonce l'heureux événement ; ils assistent ainsi aux noces destinées à propager leur postérité. Quoiqu'ils soient invisibles, l'idée qu'on se fait d'eux reste bien matérielle : ils sont censés jouir des mets qu'on leur offre ; comme ils viennent en une place déterminée, qui est à l'ouest de la porte du temple, on étend une natte en ce lieu pour qu'ils puissent s'y tenir[3].

Ce ne sont pas seulement les ancêtres du jeune homme qu'intéresse la nouvelle union, ce sont aussi ceux de la jeune fille. Aussi lorsque le fiancé vient chercher dans le domicile paternel sa future femme, annonce-t-on l'événement aux aïeux morts de celle-ci. Mais la cérémonie se fait avec moins de solennité que pour les aïeux du mari[4].

Lorsque le mariage est consommé, la nouvelle épouse sert un repas à ses beaux-parents ; par cet acte elle se déclare leur fille. Si les beaux-parents sont morts, le rite n'en doit pas moins être accompli, mais il est alors célébré dans le temple ancestral ; un prieur invoque les esprits et les informe de la venue et des intentions de la jeune femme : « Elle ose apporter ici, dit-il, d'excellents fruits à son vénérable beau-père, tel et tel, fils d'un tel »[5].

C'est donc par le mariage que la femme devient capable d'offrir des sacrifices à ses ancêtres véritables qui sont non les siens propres, mais ceux de son époux. Si elle est investie d'une telle dignité, c'est parce qu'elle la partage avec son mari, car elle ne fait plus qu'un seul corps avec lui. Ainsi, pour l'homme il y a deux sortes de cérémonies : la prise du bonnet viril, par laquelle il est proclamé capable d'accomplir les sacrifices à ses ancêtres ; le mariage, par lequel il se propose d'avoir des descendants qui s'acquitteront après lui de

1) *I-li*, p. 18.
2) *I-li*, p. 22, note 3.
3) *I-li*, pp. 22 et 27.
4) *I-li*, p. 27.
5) *I-li*, p. 38.

Digitized by Google

ces mêmes obligations. Pour la femme, il n'y a qu'une seule cérémonie[1] : le mariage par lequel elle est associée aux devoirs sacrés de son époux; elle n'avait aucune valeur dans sa propre famille, mais elle en prend dans celle de son mari en tant qu'elle devient l'aide de ce dernier.

Cette signification du mariage dans l'ancienne société patricienne chinoise est bien marquée dans les paroles que le père adresse à son fils lorsqu'il l'envoie chercher sa future femme : « Va, lui dit-il, au devant de ton aide pour perpétuer le service du temple ancestral et sois pour elle un guide qui lui apprenne à honorer et à recueillir l'héritage que lui ont laissé tes aïeules »[2].

Après la déclaration de la virilité et le mariage, la mort est le plus grave événement qui puisse survenir dans la famille patricienne. En mourant, en effet, l'homme devient un esprit, et pour que cet esprit ne soit pas un être errant et malfaisant, il faut, par un certain nombre de cérémonies, l'introduire dans la phalange bienheureuse des aïeux qui répandent d'une manière cachée leurs bénédictions sur leurs descendants vivants. Ces cérémonies appartiennent d'ailleurs en propre aux patriciens; la famille patricienne seule est une unité qui se perpétue à travers les générations; les gens du peuple au contraire abandonnent leurs morts et ne leur sacrifient point[3]. Ces distinctions essentielles n'existent plus aujourd'hui et on peut apprécier par là l'importance de la révolution sociale qui supprima graduellement, comme dans l'ancienne Rome, les différences entre les patriciens et la plèbe.

L'*I-li*, qui comprend en tout dix-sept chapitres, n'en consacre pas moins de sept aux rites funéraires. On peut répartir ces rites en trois catégories : il en est en effet qui règlent l'usage des divers habillements de deuil, d'autres qui concernent les funérailles, d'autres enfin qui sont observés lors des sacrifices périodiques offerts au mort.

Les habillements de deuil varient suivant le degré du deuil. Ce degré lui-même dépend de la parenté plus ou moins proche que la personne affligée avait par rapport au défunt. Nous trouvons ainsi dans les prescriptions de l'*I li* des renseignements détaillés sur la parenté telle que la comprenaient les anciens Chinois.

La famille chinoise, comme la famille dans l'antiquité romaine, est fondée sur la parenté par les hommes, sur l'agnation, car c'est le descendant mâle seul qui peut rendre les sacrifices aux ancêtres. Mais ce premier principe se complique d'un second qui établit une distinction très nette entre l'épouse principale et les concubines. La polygamie en Chine n'est qu'apparente; elle n'existe pas pour la loi religieuse : les concubines et leurs enfants ne font pas partie de cette mystérieuse et vivace entité dont les pères et les fils ne sont que les représentants

1) *I-li*, p. 39, l. 4 et suiv.
2) *I-li*, p. 43.
3) *I-li*, préface de M. de Harlez, p. IX.

Digitized by Google

éphémères et dont le symbole est le sacrifice maintenu de siècle en siècle par la piété filiale. L'épouse principale seule, de race patricienne comme son mari, est digne de lui être associée et de donner le jour à des descendants capables de remplacer leur père. Quelques exemples feront bien comprendre les applications de ces deux principes.

Soit d'abord le deuil des hommes :

Le père patricien est l'incarnation de la famille. Sa mort est donc pour ses fils l'occasion du deuil le plus grand, le deuil de trois ans [1].

Le fils aîné de l'épouse principale d'un patricien est, comme son père, le représentant de toute la lignée de ses ancêtres. S'il vient à mourir son père porte donc aussi le deuil de trois ans, tandis qu'il ne le fait pas pour ses autres enfants [2].

Un patricien peut adopter l'enfant d'une autre famille pour le charger de continuer après lui les sacrifices aux ancêtres ; l'adoption est un acte religieux qui fait réellement passer le fils d'une famille dans une autre. Aussi cet enfant porte-t-il le deuil de trois ans pour son père adoptif, tandis qu'il ne porte que le deuil d'un an à la mort de son père naturel [3]. Cette coutume s'est conservée jusqu'à nos jours et nous en avons eu récemment un exemple intéressant : l'empereur actuel, Koang-siu, est le fils du prince Tch'oun, mais il est devenu, par un acte d'adoption posthume qui lui a permis de monter sur le trône, le fils de l'empereur Hien-fong. Le prince Tch'oun étant mort le 1er janvier 1891, Sa Majesté n'a pris qu'un deuil restreint et non le grand deuil de trois ans.

Considérons maintenant le deuil des femmes :

Toutes les femmes portent le deuil de trois ans à la mort de leur mari qui est pour elles la personne la plus vénérable [4]. Elles ne portent pour leurs propres parents que le deuil d'un an [5]. Le mariage, en effet, a rompu les liens qui rattachaient la jeune fille à sa famille. La femme prend le deuil de ses parents par affection, elle prend celui de son mari par religion ; c'est pourquoi le deuil est plus important dans le second cas que dans le premier.

Mais si une femme ne s'est pas mariée et qu'elle soit restée dans la maison paternelle, elle ne s'est point séparée de sa famille et porte pour son père le deuil de trois ans [6]. Il en est de même pour une femme répudiée qui est revenue à la maison paternelle [7].

Lorsqu'un patricien perd son épouse principale, il porte le deuil d'un an [8]. Il ne le porte pas à la mort d'une concubine.

1) *I-li*, p. 246.
2) *I-li*, p. 247.
3) *I-li*, p. 253.
4) *I-li*, p. 248.
5) *I-li*, p. 254.
6) *I-li*, p. 248.
7) *I-li*, p. 248.
8) *I-li*, p. 251.

Digitized by Google

Les concubines prennent le deuil d'un an à la mort de l'épouse principale, qui est comme leur maîtresse[1]. L'épouse principale n'a pas le même devoir à la mort d'une concubine.

Ainsi toute cette législation du deuil dérive de la conception que les Chinois se font de la famille au moyen des deux principes de la descendance par agnation et de la supériorité d'une des épouses sur les autres.

Les chapitres XII, XIII et XIV de l'*I-li* nous initient aux rites qui doivent être pratiqués pendant les funérailles.

Lorsqu'un homme meurt, la première cérémonie qui doit être accomplie est le rappel de l'esprit. Un officiant charge sur son épaule gauche les habits du défunt : il monte sur le toit par l'angle oriental et, tourné vers le nord, il agite le vêtement en criant par trois fois : « Ho ! un tel, revenez ![2] » On retrouve ici une coutume que les philosophes ont déjà notée chez plusieurs peuples, tels que les habitants des îles Fidji, les Caraïbes et certaines tribus d'Afrique[3]. Elle est naturelle chez l'homme primitif qui ne peut se persuader que la mort soit autre chose qu'un sommeil ou un évanouissement prolongé.

Après que le rappel de l'esprit est resté sans résultat, on procède à la toilette du mort. Entre autres détails minutieux que nous donne le rituel, nous observons qu'on mettait des coquilles dans la bouche du mort ; elles servaient de monnaie, dit un commentateur[4]. Nous n'en savons pas davantage, mais n'est-il pas légitime de rapprocher de cette pratique celle des Grecs qui plaçaient dans la bouche de leurs morts quelques pièces de monnaie pour payer Caron ?

Une coutume plus fréquente encore chez les peuplades sauvages et dans l'antiquité se trouve également citée dans l'*I li* : on introduit dans la bouche du mort quelques pincées de riz et on met à côté de lui des corbeilles pleines de nourriture[5]. Peut-être le défunt aura-t-il faim et sera-t-il heureux de trouver auprès de lui les mets que lui ont préparés ses parents[6].

Le mort est couché dans un cercueil en bois et on cherche un emplacement favorable pour l'enterrer. C'était par le moyen de la divination qu'on déterminait le lieu, et la formule par laquelle on interrogeait les sorts était la suivante : « Un tel, fils désolé, en faveur de son illustre père, un tel, demande à la plante sacrée le lieu de l'enterrement. Délimitez la fosse obscure. Que le pied du monticule-autel n'ait point de terre trop dure[7] ». Le monticule dont il est ici question est le tertre qu'on élève au bout de la tombe ; il ne faut pas qu'il pèse d'un poids trop lourd sur le mort, et c'est pourquoi le fils souhaite pour son père que cette

1) *I-li*, p. 255.
2) *I-li*, p. 269.
3) Cf. Herbert Spencer. *Principes de sociologie*, trad. fr., t. I. p. 218.
4) *I-li*, p. 273, note.
5) *I-li*, pp. 275 et 310.
6) Cf. Herb. Spencer. *Principes de sociologie*, t. I, pp. 220-223.
7) *I-li*, p. 291.

Digitized by Google

terre ne soit pas trop dure. C'est un vœu tout analogue au *sit tibi terra levis* des Romains[1].

L'enterrement est suivi de deux sacrifices : le sacrifice d'apaisement (*yu*), puis le sacrifice d'association (*fou*). Par le premier, on calme l'esprit qui se trouve errant et voltigeant de ci et de là, ne sachant où s'arrêter depuis que le corps a été mis en terre[2]. On lui offre des mets en disant : « Un tel, fils affligé, bien purifié, par ce sacrifice funèbre présente ces mets pour nourrir son père défunt »[3]. A la fin du sacrifice tout le monde pleure parce que l'esprit va s'en aller[4]. Le lendemain a lieu le sacrifice d'association; c'est la cérémonie par laquelle on réunit le mort à ses aïeux dans le temple des ancêtres. Le fils du mort fait les offrandes en disant : « Je les présente à vous, aïeul un tel, illustre et vénéré, pour vous associer votre petit-fils, un tel »[5].

Après ces deux sacrifices, les cérémonies inspirées par l'affliction sont terminées. Ce n'est pas à dire que l'esprit du mort soit dès lors négligé ; on continue au contraire à lui sacrifier à certaines époques de l'année; mais ce sont des rites inspirés par la joie, car l'esprit jouit désormais de la béatitude parmi ses ancêtres et exerce son influence bienveillante sur ses descendants.

Dans tous les sacrifices faits aux morts, nous observons une bizarre institution : quoique les mets fussent présentés à l'esprit lui-même, les Chinois avaient éprouvé le besoin de rendre plus sensible aux yeux des officiants la présence du mort; ils chargeaient donc un personnage de le représenter; le représentant du mort, le Mort, comme on l'appelait, était le plus souvent le petit-fils du défunt[6]. Le fils ne pouvait remplir ce rôle, puisque c'était lui qui faisait les offrandes. Le Mort était, par une fiction acceptée de tous, traité exactement comme l'aurait été l'ancêtre lui-même s'il était revenu parmi les siens; on lui rendait les mêmes honneurs et c'était lui qui goûtait le premier les plats du festin. Cette coutume destinée à rappeler aux assistants, sous une forme qui frappât leur imagination, la survivance du défunt, est souvent mentionnée dans les anciens livres chinois.

Comme on le voit par ces quelques remarques, l'*I-li* jette beaucoup de lumière sur un côté de l'ancienne religion chinoise. Le cadre de cette Revue nous a obligé à passer sous silence toute la partie du rituel qui concerne les institutions politiques; elle n'en a pas moins son importance et pourrait faire l'objet d'une seconde étude. Remercions donc encore une fois M. de Harlez de nous avoir rendu accessible un des livres les plus curieux et les plus instructifs que nous ait légués l'antiquité chinoise.

ÉDOUARD CHAVANNES.

1) Cf. Herb. Spencer, *Principes de sociologie*, t. I, p. 225.
2) *I-li*, p. 316.
3) *I-li*, p. 332.
4) *I-li*, p. 325.
5) *I-li*, p. 332.
6) *I-li*, p. 321, notes 3 et 4.

Digitized by Google

G. Wissowa. — **De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectæ.** (Marbourg, Friedrich, 1891.)

On doit à M. G. Wissowa, professeur à l'Université de Marbourg, d'importants travaux sur les antiquités religieuses de Rome : une monographie intitulée *de Veneris simulacris*, la deuxième édition du volume consacré au culte dans le *Manuel d'antiquités romaines* de Marquardt et Mommsen, des articles fort savants dans le *Lexique* de Roscher. A ces œuvres viendra se joindre bientôt, nous l'espérons, un manuel d'histoire de la religion romaine où le savant professeur aura l'occasion de nous donner de nouvelles preuves de la netteté de son style, de la sûreté de sa critique et de l'étendue de son érudition. En attendant, il nous présente dans quelques pages très nourries le résultat de ses recherches sur certaines fêtes de l'ancien calendrier romain. Nous allons donner une brève analyse du contenu de l'opuscule qu'il vient de publier, écrit académique extrait de l'*Index lectionum* de l'Université de Marbourg pour le semestre d'été de 1891.

On sait que, dans la mythologie romaine, la déesse Ops est habituellement associée à Saturne. L'existence de ce couple divin remonterait, selon l'opinion commune, aux premiers temps de Rome. M. Wissowa soutient, au contraire, que l'association ne s'est jamais faite dans le culte officiel et qu'elle ne s'est produite dans les croyances populaires que lorsque la vieille religion romaine se déformait sous l'influence de la civilisation hellénique. A ce moment, Ops perdit sa physionomie archaïque pour se confondre avec Rhéa, la personnification de la terre productrice. Mais à l'origine, il n'existait aucun lien entre Saturne et Ops ; c'est ce que démontrerait au besoin et à lui seul un passage bien connu d'Aulu-Gelle, *N. A.* 13, 23 : *Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora Quirini, Maia Volcani, Nerio Martis.* En examinant de près le calendrier primitif de Rome, M. Wissowa arrive à établir qu'Ops était associée à un autre dieu, à Consus. Ops est un mot qui signifie la moisson abondante que l'on enferme dans les greniers ; Consus est le dieu *messis condendæ conditæque.* Un rapprochement entre ces deux divinités était bien naturel. Ops reçut du dieu Consus son surnom de *Consiva*. Leurs fêtes furent célébrées à la même époque, c'est-à-dire au mois d'août, après la récolte, et pendant l'hiver, quand tous les travaux des champs sont terminés. Voilà donc un nouveau couple divin à joindre à ceux qu'il était d'usage de placer en tête de la mythologie romaine.

Les fastes nous apprennent que les fêtes d'Ops étaient célébrées le cinquième jour après les *Consualia*. Ce délai n'est point arbitraire, comme on pourrait être porté à le croire. Il se retrouve à propos de plusieurs autres fêtes. Les anciens Romains paraissent avoir dédoublé celles de leurs fêtes qui duraient plus d'un jour et en avoir séparé le commencement et la fin par un intervalle de trois jours. Ce *triduum* réglementaire se rencontre entre les *fordicidia* et les *Cerialia*, deux fêtes qui étaient certainement connexes ; entre le *quinquatrus*, 19 mars, et le

Digitized by Google

tubilustrium, 23 mars. Le mot *quinquatrus* signifie le cinquième jour après; or la fête que l'on désignait sous ce nom ne pouvant se rattacher qu'aux *equirria* et les *equirria* étant célébrés le 14 mars, il paraît très probable que les *equirria* avaient été reportés du 15 au 14, parce que le 15 était déjà consacré à d'autres cérémonies. En admettant ce déplacement, on constate une symétrie parfaite entre les fêtes du mois de mars et celles du mois d'octobre, les unes précédant l'ouverture des hostilités, les autres clôturant la campagne. On est ainsi conduit à donner pour pendant aux *equirria* le sacrifice du cheval d'octobre, simple lustration des chevaux qui avaient pris part à la guerre.

Le sacrifice du cheval d'octobre n'est pas mentionné dans les *hemerologia* pas plus que diverses autres fêtes, le *sacrum Annæ Perennæ*, l'*agonium Martiale* du 17 mars, le *sacrum Carnæ*, le *sacrificium tigilli sororii*. Comment expliquer de pareilles lacunes? C'est qu'il y avait des jours où l'on devait offrir des sacrifices à plusieurs divinités. Les rédacteurs des plus anciens calendriers ne signalèrent pas toutes les cérémonies qu'il y avait à célébrer le même jour; ils se contentèrent de noter l'une d'entre elles, la plus importante, celle d'où le jour tirait son nom. Si l'on veut avoir un tableau complet des fêtes de la Rome primitive, il est indispensable de joindre ces solennités négligées aux listes que nous possédons.

Dans une dernière étude, M. G. Wissowa démontre que le Vulcain primitif n'était point un forgeron ou un armurier divin. Il n'avait rien de commun avec l'Héphaistos grec. C'était tout simplement le dieu du feu. De là son surnom de *Mulciber*, *qui ignem mulcet*, et non pas comme on le dit d'ordinaire, *qui ferrum mollit*. Le *tubilustrium* du mois de mai ne s'adressait point à ce dieu qui n'avait rien à faire avec les *tubicines* et les *tubæ*; c'était une fête en l'honneur de Mars, comme le *tubilustrium* du 23 mars.

La courte analyse, que nous venons de donner de la dissertation de M. G. Wissowa, a pour but de permettre au lecteur de se faire une idée des questions qui y sont abordées et des thèses qui y sont soutenues. Si l'on veut bien se reporter à la dissertation elle-même, on y trouvera non seulement des preuves à l'appui, mais encore de nombreux détails, des observations importantes, des faits et des explications d'un grand intérêt pour la connaissance de la mythologie romaine en général.

J. Brissaud.

W. Drexler. — **Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donaulændern.** — *Mythologische Beiträge*, H. I. (Leipzig. Teubner, 1890. 1 vol. 8°, 152 p.).

M. Drexler est un savant d'une vaste érudition, très versé dans l'étude de la mythologie antique; ce qu'il écrit se recommande en général par l'ampleur et

Digitized by Google

par la précision des recherches. Il est un des collaborateurs les plus actifs de l'excellent *Lexique* de Roscher ; tous les articles qu'il a signés dans cet ouvrage supposent d'immenses lectures et fournissent à la curiosité de ceux qui le consultent une pâture des plus substantielles. L'étude qu'il publie aujourd'hui se distingue par les mêmes qualités. Je n'oserais affirmer cependant qu'il fût très nécessaire de l'entreprendre. C'est en somme un catalogue, par ordre géographique, de toutes les antiquités relatives au culte alexandrin, qui ont été découvertes sur les bords du Danube. M. Drexler les classe par provinces et par villes, en donnant, à propos de chacun, la bibliographie la plus étendue. Ces 152 pages sont le fruit d'un labeur prodigieux. On peut se demander s'il n'aurait pas mieux valu l'employer autrement. M. Drexler nous donne avec le plus grand soin toutes les inscriptions où sont mentionnées les divinités alexandrines ; est-il si pénible pour le lecteur de les aller chercher dans le *Corpus* et dans l'*Ephemeris epigraphica*? Restent les antiquités figurées ; ceci offre plus d'intérêt. Cependant M. Drexler est-il sûr que les localités, où l'on n'a point découvert de monuments du culte alexandrin, ne l'ont point connu ? Évidemment non. Alors on ne voit pas quel peut être actuellement le but de cette étude, ni quelles peuvent en être les bornes dans l'avenir. Autant dire que le classement géographique n'a ici aucune valeur, puisqu'il ne peut aboutir à aucune conclusion. Il y a un point qui est dorénavant bien établi ; il n'y a pas à y revenir : c'est que les divinités alexandrines ont envahi le monde romain tout entier ; dès lors, à quoi bon noter que dans l'intérieur de l'immense empire on a trouvé ici un Harpocrate, et là un Sérapis? Est-il jamais venu à l'idée de personne de recueillir dans un catalogue géographique tous les Jupiter, toutes les Cérès, qui sont sortis du sol de l'Autriche? M. Drexler étudie les divinités *égyptiennes* du monde romain ; je n'aime pas cette qualification, parce qu'elle risque d'entraîner à sa suite une idée fausse ; l'Isis, le Sérapis de l'Occident sont des divinités qui avaient été hellénisées depuis des siècles quand elles y ont été introduites ; leurs images n'y sont pas plus rares que celles des dieux romains avec qui on les a identifiées ; en ce cas, à quoi peut servir le travail énorme que s'est imposé M. Drexler? Il aurait, il me semble, échappé à cette critique en adoptant un autre plan dans ses investigations ; il eût fait œuvre utile, par exemple, en recherchant quelles ont été les limites extrêmes du culte alexandrin, ce que nous ne voyons pas encore bien clairement. Nous savons sur quels pays il s'est répandu ; mais où s'est-il arrêté ? Si on donnait une carte de ses conquêtes, où faudrait-il tracer ses frontières? sont-elles exactement celles de la domination romaine elle-même? Ainsi M. Drexler m'intéresse vivement quand il m'apprend qu'on a observé l'effigie de Sérapis sur des monnaies de la Perse et de l'Inde ; voilà qui m'instruit et qui agrandit mes horizons. Mais qu'ai-je gagné à savoir que Sérapis avait eu des adorateurs à Salone ? En vérité, on s'en doutait bien un peu ; et quand il n'en aurait pas eu à Salone, ce n'était pas une raison pour qu'il n'en eût pas à Vienne, et même plus loin.

Digitized by Google

Voici une critique plus grave. En admettant l'ordre géographique, le classement qui consiste à grouper toutes les antiquités des *pays du Danube* ne me paraît pas heureux. M. Drexler cite plusieurs travaux antérieurs au sien, où on a groupé celles des *bords du Rhin*. Mais l'assimilation n'est pas juste ; les divers pays qui bordent le Rhin ont été conquis à la civilisation dans des espaces de temps peu éloignés les uns des autres ; les antiquités qu'on y trouve représentent pour nous une période de l'histoire qui est bien définie et qui offre une certaine unité. Il n'en est pas de même des pays qui bordent le Danube ; ainsi, quand M. Drexler enferme dans son catalogue les monuments de la Macédoine à côté de ceux qui ont été exhumés en Dacie, il m'accordera bien que son classement est tout artificiel et n'a aucune portée historique ; car il est évident que Sérapis a pu pénétrer en Macédoine trois ou quatre cents ans plus tôt qu'en Dacie. Les catalogues, dans les travaux archéologiques, rendent, comme on sait, de grands services ; mais c'est à la condition qu'ils se tiennent le plus près possible de l'histoire ; à plus forte raison doit-on leur demander de ne pas la fausser.

Je tiens néanmoins à finir comme j'ai commencé. Si le sujet de M. Drexler est mal taillé, il est cousu avec une conscience scrupuleuse. L'auteur, à propos des monuments qu'il classe, établit souvent dans ses notes, au bas des pages, des comparaisons avec ceux qui ont été trouvés dans les autres parties de l'empire romain ; les informations qu'il réunit ainsi au passage peuvent offrir aux archéologues un précieux secours, plus précieux peut-être que celui qu'ils retireront du texte. Il faut signaler aussi l'appendice, où M. Drexler a commenté avec savoir et sagacité plusieurs inscriptions déjà connues. Enfin, dans sa nomenclature même, il a été quelquefois amené à examiner l'authenticité de certains monuments antiques, et il faut lui savoir gré de s'être acquitté de cette partie de sa tâche avec une critique aussi exacte. Parmi les objets apocryphes qu'il rejette, il faut en citer notamment une série, qui passaient pour avoir été trouvés à Salzbourg. Ils sont entrés au Musée de Munich. M. Drexler aurait pu ajouter qu'il en reste une partie au Musée de Salzbourg ; je les y ais vus moi-même il y a quelques années ; mais peut-être ne sont-ils, après tout, que des moulages de la collection de Munich. Cet exemple montre quel genre de profit on peut tirer du répertoire de M. Drexler. Il n'est certes pas à dédaigner.

GEORGES LAFAYE.

Digitized by Google

Schaaffhausen (H.). — **Ueber den rœmischen Isisdienst am Rhein** (extrait des *Jahrbuecher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, LXXVI Heft, p. 31 à 62), 1883.

Wiedemann (A.). — **Die ægyptischen Denkmæler des provinzial Museums zu Bonn und des Museums Wallraff-Richartz zu Kœln** (*Ibid.*, LXXVIII, p. 84, 125), 1884. — **Eine ægyptische Statuette aus Württemberg** (*Ibid.*, LXXXIII, p. 247-251), 1887 [1].

Le culte des divinités alexandrines sur les bords du Rhin avait déjà donné lieu à un grand nombre de monographies avant celle que M. Schaaffhausen a publiée. Depuis le travail de l'abbé Fontenu, qui date de 1729, jusqu'à celui de M. Zehetmayer (1881), on pense bien qu'il n'a pas manqué de savants pour retourner, dépecer et assaisonner le fameux texte de Tacite sur l'Isis des Germains. C'est ce qui fait que M. Schaaffhausen aurait pu singulièrement abréger le mémoire où il a à son tour repris la question. En définitive, de quoi s'agit-il? Au mois d'août de 1882, on a trouvé à Cologne, dans un mur de l'église Sainte-Ursule, une statue, de travail romain, représentant une déesse assise; une inscription gravée sur la base, *Isidi invicte*, nous apprend son nom. La statue est mutilée; il y manque la tête et les deux bras avec les attributs qu'ils portaient; l'exécution n'a rien de remarquable. Voilà le fait dans toute sa simplicité, rien de plus, rien de moins. Trente pages in-4° pour expliquer un monument si ordinaire, c'est peut-être beaucoup. N'eût-il pas mieux valu supprimer toutes les généralités que M. Schaaffhausen a réunies autour de l'histoire de cette petite découverte, et l'exposer toute nue en trois pages? Le seul point qu'il soit ici digne d'attention, c'est que le bloc, dans lequel est taillée la statue, a été sculpté, après coup, sur sa face inférieure; un artiste du moyen âge en a fait un chapiteau roman, qu'il a encastré dans le mur de l'église, en noyant la statue païenne dans la maçonnerie. L'église actuelle date du XI[e] ou du XII[e] siècle; mais elle en a remplacé une autre plus ancienne; c'est pour celle-ci, sans doute, et à l'époque carolingienne, que le chapiteau a été taillé. On a la preuve qu'il existait à Cologne, à la fin du IV[e] siècle, une communauté chrétienne; on peut se demander avec M. Schaaffhausen si l'édifice où elle se réunissait n'était pas primitivement un temple d'Isis; c'est une conjecture que semblent justifier d'autres découvertes survenues au même endroit à diverses époques. Quant à la question de savoir si la légende de sainte Ursule a un rapport avec certains souvenirs du culte d'Isis, ce n'est pas une des moins intéressantes, mais c'est une de celles où une sage réserve est de rigueur. M. Schaaffhausen s'abstient d'y toucher, et on ne peut que l'en féliciter.

Parmi les brochures que je réunis dans ce compte rendu, celles de M. Wiedemann sont de beaucoup les plus instructives. Je commence par dire qu'il est

1. Il a paru en 1880, dans le même recueil (LXXXVII, p. 33-52) une notice de M. Arnoldi (Rich.), *Rœmischer Isiscult an der Mosel*. La Société des Antiquaires du Rhin me donne avis que la bonne foi de M. Arnoldi avait été surprise et que les objets qu'il a étudiés ont été, depuis, reconnus faux.

Digitized by Google

égyptologue ; on lui doit, entres autre ouvrages, un *Manuel de l'histoire d'Égypte* ; il est en état de lire les documents hiéroglyphiques et de les interpréter ; il joint à ses connaissances de spécialiste une méthode excellente ; il ne s'épuise pas à soulever de tous côtés mille questions diverses au hasard de la rencontre, ni à recommencer des démonstrations déjà faites ; il examine un monument et il se borne à l'expliquer ; mais il l'explique parfaitement. Il a entrepris de classer les objets d'origine égyptienne que l'on conserve dans les musées de Bonn et de Cologne, figurines funéraires dites *uschebti*, scarabées, statuettes de bronze, etc. Beaucoup ont été apportés en Allemagne dans les temps modernes ; mais d'autres ont été trouvés dans le sol même de Cologne et des environs. M. Wiedemann les décrit avec une lucidité et une sobriété remarquables. Ils n'ont peut-être pas un grand intérêt pour les études égyptologiques ; mais ils en ont un peu pour l'histoire de l'isiacisme romain, et même à ce point de vue il est fort heureux qu'ils soient interprétés par un égyptologue. La pièce la plus digne d'attention est une figurine funéraire en terre cuite, haute de $0^{m},127$, qui fait partie actuellement d'une collection privée de Bonn ; elle porte une inscription hiéroglyphique, qui n'est autre chose qu'une formule tirée du sixième chapitre du *Livre des morts*. D'après les noms propres qui y sont intercalés, M. Wiedemann pense que la figurine peut dater du VII^e^ ou du VI^e^ siècle avant Jésus-Christ. Il n'est pas douteux qu'elle a été fabriquée en Égypte ; or ce petit monument a été découvert, il y a environ vingt ans, avec divers objets romains, dans ce coin de la Souabe qui fait partie du royaume de Wurttemberg ; par conséquent il ne provient pas de l'ancienne Germanie, mais bien de la Vindélicie ; il peut être rapproché de plusieurs autres, que M. Drexler a catalogués dans la première section de son livre, et qui ont été recueillis aux environs d'Augsbourg, sur les bords du haut Danube. Des figurines semblables, d'une origine égyptienne parfaitement authentique, ont été exhumées en Italie, en Gaule, etc. Mais il y a un grand intérêt à signaler les régions les plus reculées où elles apparaissent. A ce point de vue, les notices de M. Wiedemann sont particulièrement importantes. Il y a dans son catalogue telle pièce, fabriquée entre le VI^e^ et le IV^e^ siècle avant notre ère, et probablement à Memphis, qu'on a retrouvée sous terre aux environs de Cologne ou de Bonn. Quelles merveilleuses histoires nous raconteraient ces figurines si elles pouvaient parler ! Un archéologue devrait bien s'en charger à leur place. Peut-être le moment est-il venu de les réunir dans un catalogue systématique, en indiquant avec soin le lieu de la découverte ; peut-être arriverait-on, en les rapprochant les unes des autres, à déterminer comment s'est exercé, à l'époque romaine, le commerce des antiquités égyptiennes, à quelle époque il a été le plus florissant, et quel rapport il a avec le culte des divinités alexandrines en Occident. Mais il n'y a qu'un égyptologue qui puisse entreprendre cette tâche ; notre curiosité sera certainement satisfaite, s'il a le mérite de M. Wiedemann.

GEORGES LAFAYE.

Digitized by Google

HENRI BOIS. — **Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine.** — (Paris, Fischbacher, 1890; in-8 de 414 p.)

La rencontre de l'hellénisme et du judaïsme, qui s'est faite pendant trois siècles un peu partout, mais principalement à Alexandrie, a donné naissance à un courant d'idées dont on reconnaît, de plus en plus, l'importance historique. On aimerait à être fixé sur l'étendue de l'influence que le judéo-hellénisme a exercée.

On a déjà tenté, à plusieurs reprises, d'en retrouver les origines obscures. Peut-être a-t-on, jusqu'ici, envisagé ce délicat problème d'histoire à un point de vue trop exclusif. On s'est borné à rechercher le degré d'influence que l'hellénisme a exercée sur le judaïsme. On a trop oublié la force de réaction que celui-ci possédait. On ne s'est pas assez demandé jusqu'à quel point le judaïsme lui-même a modifié et transformé les idées qui lui venaient de l'hellénisme, même chez les plus purs représentants du judéo-hellénisme. C'est pourtant bien ainsi, semble-t-il, que la question devrait se poser. Démêler dans le judéo-hellénisme les deux principaux éléments qui le constituaient, faire le départ entre les deux influences, celle de l'hellénisme et celle du judaïsme, déterminer aussi exactement que possible leur apport respectif, ne sont-ce pas là les vrais termes du problème? On reconnaîtrait alors peut-être que, faute de l'avoir ainsi envisagé dans toute sa largeur, on s'est exposé à plus d'une confusion et que l'on a attribué à l'hellénisme l'origine de telle ou telle notion, en fait issue du plus pur judaïsme.

M. Bois est resté fidèle au point de vue de ses prédécesseurs. Il s'est uniquement proposé de découvrir les premières traces d'une influence de la pensée hellénistique sur la pensée juive. Il estime que cela doit suffire pour expliquer la formation de la philosophie judéo-alexandrine. On ne tarde pas à s'apercevoir, à la lecture de son livre, combien le problème qu'il étudie perd en intérêt à être posé en ces termes. En effet, il n'est pas très important, au point de vue historique, de savoir si l'auteur de l'*Ecclésiaste* a ou n'a pas quelque teinture d'hellénisme, tandis qu'il est hors de doute qu'un exposé de l'action et de la réaction des deux esprits, le grec et le juif, l'un sur l'autre, par exemple, dans le livre de la *Sapience*, jetterait une vive lumière sur le judéo-hellénisme tout entier.

Dans une introduction historique, M. *B.* caractérise, d'abord, à grands traits, cette période de l'histoire juive qui va du retour de l'exil jusqu'aux conquêtes d'Alexandre le Grand. Époque obscure mais capitale, puisque c'est alors que le judaïsme proprement dit se constitue. Nous eussions désiré que M. *B.* l'eût étudiée plus à fond. Que l'on compare l'esquisse un peu maigre qu'il nous donne aux pages que M. Bernhard Stade a consacrées, dans son Histoire d'Israël, au « judaïsme de l'époque pré-hellénique » et l'on constatera une lacune qui se fera sentir dans tout le livre de M. *B.* Sans adopter toutes les vues de

Digitized by Google

M. Stade [1], la critique peut, cependant, revendiquer pour cette période des documents importants, tels que les *Chroniques*, une foule de psaumes etc., et en tirer une reconstruction approximative du judaïsme indigène, encore complètement étranger à toute influence hellénique. M. *B.* aurait, croyons-nous, trouvé dans cette étude de bonnes raisons pour ne pas trop abonder dans son sens.

Dans une seconde partie de l'introduction, M. Bois donne un aperçu intéressant de l'hellénisation du monde juif. En Palestine, il s'agit plutôt d'une tentative de ce genre qui n'a jamais été que superficielle et qui a finalement provoqué une violente réaction. L'influence des colonies grecques fondées en Palestine, les essais d'hellénisation comme celui de ce Jason qui reçut d'Antiochus la souveraine sacrificature ne paraissent pas avoir entamé bien sérieusement le judaïsme palestinien. Celui-ci a montré une force de résistance, du moins sur le sol juif, qu'il ne faut pas méconnaître. Un excellent chapitre sur les origines du judéo-hellénisme à Alexandrie clôt l'introduction. Ici le terrain ne se dérobe point sous les pas de l'historien.

L'auteur consacre la principale partie de son travail à relever dans l'*Ecclésiaste*, la traduction des Septante, l'*Ecclésiastique* et la *Sapience* tous les traits qui trahissent une origine hellénistique. Ce seront les signes précurseurs du philonisme.

Il est certain que l'écrit de Kohelet fait figure à part dans la littérature hébraïque. Il a un air exotique qui le rend suspect. Il n'est pas surprenant qu'un grand nombre de critiques, Tyler, Plumptre, Kleinert, Graetz, Pfleiderer, etc., y aient cherché des affinités avec l'hellénisme, voire même avec les différents systèmes de la philosophie grecque du IV^e^ et du V^e^ siècle. M. Zeller avait disposé assez sommairement de tous ces essais dans son *Histoire de la philosophie des Grecs*. M. *B.* a eu la patience de discuter minutieusement toutes ces hypothèses, dont quelques-unes sont singulièrement hasardées, pour aboutir, à peu de choses près, au même résultat. Si cet écrit accuse une certaine teinture d'hellénisme, on n'y trouve aucune trace appréciable des doctrines philosophiques de l'époque. L'exposé de M. *B.* eût gagné à être considérablement condensé.

Par contre, on peut considérer comme acquis que les idées helléniques, sinon la philosophie même, ont influé sur les traducteurs de la version grecque des Septante. L'idée de Dieu, notamment, s'est épurée; elle est devenue plus transcendantale; elle se rapproche de la notion philonienne. De là un effort incontestable pour écarter de la notion de Dieu tout anthropomorphisme. On peut même relever dans l'anthropologie des Septante certains termes empruntés au langage philosophique de l'époque (p. 156, 157).

Dans toute cette discussion, M. Bois nous paraît avoir heureusement corrigé, à la fois, ce que les rapprochements faits par Gfrörer et Dähne avaient d'exa-

1) *Geschichte des Volkes Israël* von Dr B. Stade, 2 voll. publiée par W. Oncken dans son *Histoire universelle*, Berlin, 1888.

Digitized by Google

géré et ce que le jugement de Zeller avait de trop péremptoire dans le sens opposé. M. *B.* n'a peut-être pas suffisamment senti que la question de la date des différentes parties de cette traduction, qui s'est poursuivie pendant une assez longue période, domine toutes les investigations de cette nature [1]. Tant que cette question préalable n'est pas résolue, au moins dans ses grandes lignes, les résultats auxquels on sera parvenu resteront incertains. Puis il ne faut pas oublier que cette version des Septante a été faite moins pour les juifs que pour les hellénistes à qui l'on voulait faire connaître la littérature hébraïque. De là, sans doute, des concessions au goût et aux façons de penser helléniſtiques qui n'impliquaient pas des convictions réelles chez les traducteurs.

Dans son étude sur l'*Ecclésiastique*, M. *B.* passe en revue tous les passages où Gfrörer et ses successeurs avaient cru découvrir des vestiges d'hellénisme. Nous signalons une analyse très instructive de la notion de Sagesse dans l'écrit du Siracide. Voici la conclusion de M. Bois : « On le voit, l'*Ecclésiastique* ne mérite pas d'être rangé parmi les écrits judéo-alexandrins. Il ne contient pas explicitement de spéculations analogues à celles des judéo-alexandrins sur les êtres intermédiaires. »

M. *B.* aurait pu faire un pas de plus et reconnaître le caractère essentiellement palestinien de l'*Ecclésiastique*. C'est dans cette théologie, qui s'est constamment élaborée depuis l'exil et qui, après avoir été longtemps en voie de formation et de développement, s'est enfin cristallisée dans les Targums, la Mischnah, le Talmud, qu'il faut chercher les notions vraiment apparentées à celles du Siracide. M. Bois relève lui-même l'importance de la notion de la loi dans ce livre (p. 199-204). La loi c'est le principe même de la théologie rabbinique. C'est ici qu'il faudrait relever les appréciations pour le moins sommaires que M. *B.* émet sur cette théologie (p. 146-149, 277). Il va jusqu'à parler d'une influence hellénistique qu'elle aurait subie! Il refuse d'y voir l'un des facteurs les plus importants dans le développement des idées juives de l'époque, sous prétexte que les écrits rabbiniques sont bien postérieurs. Sans doute, mais ceux-ci ne sont-ils pas le fruit d'un travail de réflexion qui se poursuivait depuis des siècles? La théologie rabbinique a eu une longue évolution et a exercé certainement une influence bien plus considérable que ne le pense M. Bois. Nous signalons en terminant l'excellente et très complète étude sur la *Sapience* qui clôt le livre, ainsi que les appendices sur la date et le texte de l'*Ecclésiastique* et de la *Sapience*.

EUGÈNE DE FAYE.

1) Holtzmann, 2e partie de l'*Histoire d'Israël*, p. 278 (Oncken).

Digitized by Google

E. HATCH. — **The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church** (publié après la mort de l'auteur, par *M. A. Fairbairn*, dans la collection des « Hibbert Lectures ». — Londres, Williams et Norgate, in-8 de XXIII et 359 p., 2e édition, 10 sh. 6).

L'étude scientifique des origines de l'Église chrétienne date de la Renaissance et de la Réforme. Depuis trois siècles elle n'a cessé de s'étendre, de s'enrichir et de se perfectionner. Chaque période de ce développement est marquée par la prédominance de certains principes particuliers ou par l'influence de tendances spéciales. Chacun sait quel essor la science des origines du christianisme a pris, depuis l'application de la méthode critique moderne à ce domaine d'où la critique historique avait été trop longtemps exclue. Mais l'histoire critique des premiers siècles de l'Église a, elle-même, déjà traversé diverses phases qui correspondent aux transformations des principes philosophiques ou religieux dont s'inspirent les historiens. Car si la méthode critique, en tant que méthode, c'est-à-dire en tant que règle et discipline de l'esprit, est une et demeure toujours semblable à elle-même, il est incontestable que la mise en œuvre de cette méthode se ressent toujours de l'ensemble des convictions dont s'inspirent les ouvriers qui l'appliquent.

Ainsi, même dans les milieux strictement scientifiques où l'étude des origines chrétiennes a cessé d'être influencée par des considérations confessionnelles, il est notoire que l'angle visuel sous lequel se placent les investigateurs s'est déplacé. Dans la première partie de notre siècle, on a surtout étudié la genèse de l'Église chrétienne en elle-même, indépendamment du monde antique au sein duquel elle s'est formée. C'était sous l'influence de la philosophie hégélienne, qui se représentait l'histoire comme l'expression concrète de l'évolution abstraite de l'idée. Étant donnés l'Évangile et la prédication apostolique, on suivait l'évolution de la thèse et de l'antithèse dans le monde chrétien, jusqu'à ce que l'on fût parvenu à retrouver la synthèse. L'école de Tubingue a été le plus illustre représentant de cette tendance qui a renouvelé l'étude des origines chrétiennes. Peut-être aussi y avait-il, à l'insu des historiens de ce temps, un reste de l'ancien préjugé supranaturaliste dans cette manière de considérer l'Église chrétienne primitive avec la synagogue dont elle était sortie, comme un monde à part, ayant vécu en soi-même, sur soi-même et sans liens vivants avec la société antique, comme une sorte de parc réservé aux enfants de Dieu, dans lequel les païens avaient fait de violentes incursions, mais qui n'en était pas moins étranger à la vie générale du monde civilisé non chrétien.

Depuis une vingtaine d'années, une autre tendance se dégage de plus en plus de l'ensemble des travaux sur l'histoire ecclésiastique des premiers siècles, sans doute sous l'influence des doctrines évolutionnistes de notre philosophie naturaliste qui accorde partout une si puissante action aux milieux ambiants, et aussi grâce à une connaissance plus approfondie et plus équitable de la société

Digitized by Google

antique. Bien loin d'étudier le christianisme des premiers siècles en lui-même et à part, on cherche, au contraire, à reconstituer les liens multiples et variés qui le rattachent à la société générale dans lequel il s'est développé. On s'efforce de le replacer dans le milieu réel où il a vécu et de saisir le phénomène d'endosmose morale par laquelle la chrétienté primitive et la société antique se sont combinées pour former le christianisme du IVe siècle. Sans nier l'opposition, trop rudement attestée par les persécutions, entre la chrétienté et le monde païen, on constate que, par suite même des nécessités de la vie dans un milieu commun, il y a entre ces membres différents de l'organisme social des premiers siècles de notre ère un échange perpétuel d'éléments vitaux par assimilation ou désassimilation.

L'ouvrage posthume de M. Hatch, que je présente aux lecteurs de cette Revue, est un des produits les plus remarquables de cette nouvelle tendance. Cela seul suffirait à lui assurer une place honorable dans la littérature scientifique moderne, car c'est lui reconnaître une portée générale. Ce n'est pas seulement une enquête sur un sujet historique déterminé, c'est une sorte de manifeste du programme que l'historien moderne de l'Église ancienne doit se proposer. M. Hatch me semble même avoir exagéré la nouveauté de ce programme et se croire plus révolutionnaire qu'il ne l'est en réalité. Pour ne citer que M. Renan et M. Havet (dans ses deux volumes sur l'*Hellénisme*) en France, M. Harnack en Allemagne, sans parler de beaucoup d'autres, il ne manque pas d'historiens qui se sont inspirés des excellents principes professés par lui.

Le problème que l'auteur s'est proposé de résoudre dans les douze chapitres qui correspondent aux douze conférences faites par lui à Oxford et à Londres pour le Comité des *Hibbert Lectures*, en 1888, est très bien formulé dès le début, avec cette clarté et cette précision de termes qui font le grand charme des écrits de M. Hatch :

« Que l'on soit ou non historien, il est impossible de ne pas remarquer une différence de forme et de fond entre le Sermon sur la montagne et le Symbole de Nicée. Le Sermon sur la montagne est la promulgation d'une nouvelle règle de conduite; il suppose des croyances plutôt qu'il ne les formule; les conceptions théologiques sur lesquelles il repose appartiennent à l'élément éthique plutôt qu'à l'élément métaphysique de la théologie; la métaphysique y brille par son absence. Le Symbole de Nicée est l'énoncé, en partie de faits historiques, en partie de conclusions dogmatiques; les termes métaphysiques qu'il contient eussent probablement été incompréhensibles pour les premiers disciples; la morale n'y occupe aucune place. Le premier appartient à un monde de campagnards syriens, le second à un monde de philosophes grecs. »

La réponse est déjà indiquée dans les termes mêmes de la question, et l'ouvrage de M. Hatch n'a d'autre but que de l'étayer par une abondance vraiment remarquable de preuves. La différence signalée s'explique par la substitution de doctrines et de pratiques grecques aux conceptions et aux usages du chris-

Digitized by Google

tianisme de Jésus. C'est l'éducation grecque qui a pénétré dans l'Église (et l'on fera bien de rapprocher ce chapitre du bel ouvrage de M. Boissier, *La fin du paganisme*) et qui avec elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours. C'est l'exégèse grecque, la rhétorique grecque, l'intellectualisme de l'esprit grec, la métaphysique de la philosophie grecque, la dialectique grecque, la morale grecque, le monothéisme grec, la spéculation théologique grecque, le symbolisme et le cérémonialisme des mystères grecs, la γνῶσις grecque substituée comme base d'association à la πίστις évangélique, c'est la Grèce tout entière qui s'est infiltrée dans les communautés chrétiennes. « Le christianisme grec du IVe siècle plonge par ses racines dans l'hellénisme. Les esprits grecs qui avaient mûri pour le christianisme s'étaient assimilé de nouvelles idées et de nouveaux motifs d'action; mais il y avait continuité entre leur présent et leur passé. Les nouvelles idées et les nouveaux mobiles se mélangeaient avec les eaux des courants existants » (p. 5, cf. 349 et suiv.).

Le livre de M. Hatch est l'un des plus suggestifs que l'on ait publié dans les dernières années. J'en recommande chaudement la lecture à tous ceux qui aiment à penser. Il fait réfléchir non seulement par l'ampleur des considérations historiques richement documentées, mais encore par les allusions sévères et hélas! méritées que l'auteur se permet parfois aux faiblesses des Églises chrétiennes modernes, avec cette réserve que la nature spéciale du public anglais lui impose.

La thèse fondamentale telle que M. Hatch la présente me paraît parfaitement vraie. Entre le christianisme de Jésus et le christianisme du Symbole de Nicée ou celui de Chalcédoine il y a un abîme. Ce sont deux conceptions radicalement différentes du monde, de Dieu, de la nature humaine et de la religion. Et cette substitution d'un christianisme métaphysique au christianisme moral de l'Évangile est le fait de la société antique. Mais où je me sépare de M. Hatch, c'est quand il identifie d'emblée la civilisation antique du IIe au IVe siècle avec la civilisation grecque et quand il prétend imputer à la Grèce des transformations de doctrine ou de pratique religieuse, qui n'ont en aucune façon un caractère spécifiquement grec. A mon sens, l'auteur a péché à la fois par exagération et par omission.

Il a donné à la civilisation grecque une unité et une homogénéité à travers les siècles qui me paraissent contraires à la vérité historique. L'éducation grecque — ou gréco-romaine — de l'époque des Sévères n'est pas du tout identique à l'éducation grecque du temps d'Auguste et, à plus forte raison, à celle du siècle de Périclès. Or, M. Hatch, à propos de chaque élément qu'il dégage dans l'analyse de l'influence grecque sur le christianisme, remonte jusqu'aux premiers philosophes et retrace ainsi une sorte de psychologie de l'esprit grec. J'estime qu'en pareille matière une détermination plus précise de l'époque sur laquelle on opère est indispensable. Le christianisme entre en contact avec la société gréco-romaine vers la fin du Ier siècle et triomphe du

Digitized by Google

paganisme au IVe siècle. Prenez la société antique pendant cette période; analysez ses idées, ses sentiments, ses croyances. Ici même, vous ne tarderez pas à constater qu'il s'est fait un travail considérable au sein de cette société pendant ces deux siècles et qu'il est impossible d'assimiler purement et simplement la philosophie, la morale et la religion de l'âge des Antonins avec celles de la période des Sévères.

Il est impossible de considérer la culture grecque du IIIe siècle comme un dérivé simple de la culture grecque de la belle période de la Grèce indépendante. Elle est partout pénétrée d'éléments étrangers et surtout orientaux. L'Orient est absent du livre de M. Hatch et c'est là son principal défaut. Il s'est beaucoup trop attaché à quelques philosophes, notamment à Epictète et à Sextus Empiricus qui ne représentent qu'une toute petite élite de la société morale ou intellectuelle de leur temps, et il a perdu de vue que ceux qui ont agi sur les Églises chrétiennes, comme ceux qui en ont subi l'influence, ne vivaient qu'en fort petit nombre dans la société de ces grands esprits. Le christanisme est entré en rapport avec le syncrétisme gréco-oriental bien plus qu'avec la civilisation grecque proprement dite et c'est là qu'il faut chercher la cause réelle de la transformation subie par l'Évangile primitif.

On dira sans doute que l'auteur a voulu limiter son étude à l'action exercée par la Grèce sur le christianisme et que, pour ne pas mentionner celle exercée par les diverses civilisations orientales, il n'entend pas la nier. Mais c'est là justement ce que je lui reproche, car c'est ce qui l'a amené à attribuer à la Grèce beaucoup de choses dont elle n'est pas responsable. L'éducation littéraire des rhéteurs, par exemple, était grecque, sans doute; mais elle était aussi pratiquée par des Égyptiens ou des Syriens dans un esprit tout différent de l'ancien esprit grec. Les Juifs eux-mêmes pratiquaient une éducation littéraire dans leurs écoles de rabbins. La méthode allégorique était appliquée depuis longtemps par les Grecs, c'est vrai; mais elle l'était aussi par les Juifs et il est certain que si les Judéo-Alexandrins, les grands précurseurs de la science chrétienne, ont pratiqué cette méthode avec autant de succès, le symbolisme traditionnel de leur littérature juive n'y a pas contribué moins que l'exemple des Stoïciens. Le fait est que la méthode allégorique surgit spontanément partout où il faut concilier des idées nouvelles avec un texte sacré qui ne les comporte pas.

De même l'habitude des rhéteurs grecs d'imiter le style d'auteurs anciens a pu avoir son contre-coup sur la littérature chrétienne, mais les apocryphes et les écrits supposés de la première période de l'Église se rattachent bien plutôt à l'idée juive et orientale qu'il est du devoir d'un auteur qui a une vérité bienfaisante à répandre, de la mettre à couvert sous l'autorité d'un nom connu.

Je ne repousse pas la thèse de M. Hatch. Je la crois, au contraire, profondément vraie, mais à la condition de l'élargir, d'y faire entrer pour une grande part l'Orient et enfin l'idée romaine que la religion cérémonielle, rituelle, est une des fonctions de l'État.

Digitized by Google

Le monde gréco-romain a-t-il jamais connu l'Évangile primitif ?Celui-ci n'est-il pas resté localisé dans quelques communautés syriennes ou judaïsantes ? Il ne faut pas oublier que le christianisme a été apporté en Asie Mineure et en Grèce par l'apôtre Paul, le premier des gnostiques, le premier qui ait fait un système théologique chrétien, qu'il s'est répandu tout d'abord parmi des communautés pénétrées d'idées judéo-alexandrines, c'est-à-dire aussi disposées au gnosticisme. Le gnosticisme, voilà le premier coupable de la transformation du christianisme primitif que M. Hatch se propose d'expliquer. Or, le gnosticisme ne s'explique pas seulement par la Grèce ; c'est un produit oriental sur lequel l'esprit grec s'escrimera avec une maestria incomparable, mais qu'il n'a pas créé. Ce sont toutes les vieilles théodicées, toutes les vieilles cosmogonies de l'Égypte, de la Syrie, de l'Orient qui s'affublent de dénominations grecques et qui déposent pour une large part dans le courant de la société antique le limon d'où sortira le christianisme théologique ultérieur comme le néo-platonisme. L'Évangile primitif, embarrassé dans les rêveries messianiques et parousiaques de ses disciples moins cultivés, fut submergé.

A côté de l'action exercée sur le christianisme par les mystères grecs, il aurait fallu signaler également celle des cultes orientaux transplantés dans la société gréco-romaine, tels que les cultes d'Isis, de Sérapis, de Mithras. Bref, l'œuvre de M. Hatch a le grand défaut de ne porter que sur un seul des éléments nombreux et complexes qui ont concouru au résultat final. Telle qu'elle est, elle n'en constitue pas moins une contribution de premier ordre à l'histoire de la formation du christianisme. Elle est digne de figurer à côté des deux ouvrages antérieurs du même auteur sur l'*Organisation des Églises chrétiennes primitives* et sur le *Développement des institutions ecclésiastiques*. Puisse le sillon ouvert par M. Hatch être continué par d'autres travailleurs ! Il est mort avant d'avoir pu mettre la dernière main à la rédaction des trois dernières conférences sur les douze dont se compose le volume. M. Fairbairn, principal de Mansfield College, à Oxford, assisté de M. Vernon Bartlet et du professeur Sanday, a achevé d'après les notes de l'auteur ce qui restait à imprimer. Mais M. Hatch avait encore beaucoup d'autres travaux à nous donner. Ceux-là sont perdus, et c'est grand dommage.

JEAN RÉVILLE.

JULES BAISSAC. **Les grands jours de la sorcellerie.** — (Paris, Klincksieck, 1890. — Gr. in-8 de v et 735 pages.)

M. Jules Baissac, qui s'était déjà occupé des procès de sorcellerie au moyen âge dans son *Histoire du Diable*, a consacré le gros volume dont nous venons de citer le titre à ce qu'il appelle les *Grands Jours de la sorcellerie*, c'est-à-dire à cette épouvantable collection d'assassinats juridiques pour soi-disant crime de sorcellerie qui commence à la fin du XV^e^ siècle et finit seulement peu d'années

Digitized by Google

avant la Révolution française. Pendant le moyen âge, les gens que l'on croyait ou qui se croyaient eux-mêmes sorciers avaient été poursuivis sans trop de rigueur. Le plus souvent, en France du moins, on se contentait de les condamner à des amendes, à des jeûnes ou à quelques années de « prison fermée », pour « y pleurer et gémir leurs péchés au pain de douleur et eau de tristesse ». Le clergé séculier n'avait pas grand peur des sorcières; les uns les considéraient comme des femmes simplement superstitieuses, plusieurs même allaient jusqu'à y voir de simples malades. « Je n'ignore pas, dit Sprenger dans son *Malleus maleficarum*, qu'il y a des hommes de grand renom, de beaucoup d'instruction et de savoir qui tiennent ces malheureuses femmes pour moins dignes de châtiment que de pitié, estimant que c'est par l'ellébore et des prières, plutôt que par le feu et la flamme des bûchers qu'il convient de traiter ce qu'ils appellent la mélancolie et l'hallucination de leur esprit. » Malheureusement pour les sorcières, les frères prêcheurs de Saint-Dominique et de Saint-François n'étaient pas de cet avis. Au lieu de voir dans la sorcellerie, comme l'avaient fait les théologiens plus sensés du haut moyen âge, un simple reste de pratiques païennes antérieures, les moines, exagérant depuis deux siècles le rôle du diable et de ceux qu'ils croyaient ses suppôts, furent obsédés de l'idée que les sorciers et sorcières *devaient* faire un pacte avec le Malin, renoncer à Dieu, à la Vierge, à leur part de paradis, etc., donc commettre le plus grand de tous les crimes, un crime contre la foi, punissable par le feu. Ils firent partager leur avis à la Papauté et Innocent III, dans la bulle *Summis desiderantes* du 9 décembre 1484, rangea définitivement le crime de sorcellerie au nombre de ceux qu'avaient à poursuivre les inquisiteurs de la méchanceté hérétique, *hereticæ pravitatis*. Cette bulle donna le signal de la persécution. Elle commença par l'Allemagne, où les deux inquisiteurs, Jacques Sprenger et Henri Institor, de l'ordre des Frères Prêcheurs, dirigèrent cette série d'atroces procès dont l'un d'eux a étalé la sottise sinistre, dans son « Marteau des sorcières ». Elle s'étendit ensuite à tous les pays de l'Europe, protestants aussi bien qu'orthodoxes, et passa même en Amérique. Ce fut une épidémie : les persécuteurs, par leurs prêches, par leurs questions, ravivant la superstition, parfois même la créant, pour ainsi dire, de toutes pièces au milieu de populations où, comme en Angleterre particulièrement, la magie populaire n'était qu'une très inoffensive survivance de vieux cultes et de vieux mythes.

C'est cette lugubre histoire que M. Baissac a entrepris de conter par le menu depuis le commencement jusqu'à la fin, c'est-à-dire, jusqu'aux dernières années du XVIII^e^ siècle. Son livre vise à être complet et à résumer les multiples travaux qui ont paru dans ce siècle sur *tous* les procès de sorcellerie. L'auteur a atteint son but. Son livre, sans donner beaucoup de faits nouveaux, permet de se faire une vue d'ensemble et sera utile à ceux qui veulent s'orienter dans ce dédale des procès de sorcellerie.

Nous regrettons toutefois d'avoir à lui faire quelques reproches. M. *B.* écrit trop pour le plaisir d'écrire. Il raconte souvent en quatre pages ce qui se pour-

Digitized by Google

rait dire en une, enchâsse dans son texte trop de détails bons à rejeter en note, ou se lance dans des considérations anticléricales ou autres, très intéressantes, mais aussi inutiles que justes, les faits parlant, en général, d'eux-mêmes.

Le même souci de la forme a fait sacrifier à l'auteur ce qui eût été le plus intéressant de son œuvre, des notes précises et des bibliographies complètes sur chacun des procès dont il refait l'histoire. Ainsi, par exemple, p. 687 note, dans la bibliographie du célèbre procès de la sous-prieure d'Unterzell, Anne-Marie Sengrin de Moreau, en religion *Renata*[1], M. *B.* néglige de renvoyer à Horst *Zauberbibliothek* II, 353 sv.; III, 165 sv.; IV, 20 sv. et V, 203 sv., où se trouvent cependant deux des sources les plus importantes qu'il signale, mais sans indication de recueil. Dans le récit, excellent d'ailleurs, qu'il fait ensuite de ce procès, il traduit à chaque instant de longs passages de ses sources, mais sans se donner la peine d'indiquer en note quelle est la source utilisée et à quelle page de quel recueil on peut retrouver l'original, ce qui fait que si l'on veut s'occuper de la même question, comme nous avons été amené à le faire, on est obligé de recommencer à peu près le même travail que l'auteur : relire toutes les sources d'un bout à l'autre.

Il est regrettable que M. *B.* n'ait pas terminé son ouvrage par un copieux *index rerum*. Le grand intérêt des procès de sorcellerie est de nous faire connaître la sorcellerie, c'est-à-dire de nous fournir un grand nombre de renseignements sur des croyances et des pratiques qui ne sont plus aujourd'hui aussi répandues qu'autrefois. Le livre de M. *B.* contient beaucoup de faits intéressants de ce folklore rétrospectif, mais ils sont noyés dans l'ensemble. Un simple index aurait permis de retrouver, à un moment donné, toutes les descriptions de sabbat, tous les cas de voyage aériens, tous ceux de *jettatura*, toutes les croyances relatives aux orages faits par les sorciers, etc., en somme tous les *realia* du sujet. Les livres d'aujourd'hui, surtout quand ils sont gros, ne sont plus faits pour être lus, mais pour être consultés, et M. *B.* ne s'en doute pas suffisamment.

Si l'ouvrage de M. Baissac a quelques défauts, il a aussi beaucoup de qualités. Certaines parties du sujet ont été fort bien traitées : je citerai tout ce qui a trait à la procédure suivie par les inquisiteurs, à l'influence de la persécution sur les superstitions populaires, ainsi que sur le nombre et le caractère des procès, enfin tout ce qui touche au développement psychologique de la croyance à l'ingérence du Malin, notamment dans les cas d'hystérie, etc. Son livre est, sur ces points, rempli d'intéressants aperçus d'ensemble qui pourront être très utiles à tous ceux qui auront à élucider tel ou tel détail relatif à l'histoire de l'inquisition ou de la sorcellerie.

E. Monseur.

1) Je donne le nom de cette victime de la sorcellerie tel que je viens de le restituer à l'aide d'un document inédit que je possède et que je publierai prochainement avec un court commentaire dans une revue locale de Belgique.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1° *E. Beaudoin. Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise.* Les « Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble » ont donné la suite de l'étude de M. Beaudoin, professeur à la Faculté de droit, dont nous avons annoncé la première partie dans notre précédente chronique. Celle-ci, malgré son étendue, n'était à proprement parler qu'une introduction destinée à faire ressortir le caractère du culte de Rome et d'Auguste. « Il s'adresse non à l'empereur Auguste, mort et divinisé, non pas même personnellement à l'empereur régnant, mais à l'empire en général, à l'État romain considéré comme gardien de la paix et de la civilisation. »

Dans la seconde partie, l'auteur s'occupe spécialement du culte municipal des empereurs. Il établit d'abord que, dans les inscriptions municipales, les titres « flamen Augusti » ou « flamen civitatis » sont l'équivalent de « flamen Romæ et Augusti ». Mais la flaminique municipale n'est pas, comme son homonyme provinciale, la femme du flamine. Elle est personnellement élue en vue d'une fonction propre et indépendante. Les flamines, même à l'époque où les comices municipales existent encore, sont élus par l' « ordo decurionum » ; ils n'occupent leurs fonctions que pour un temps déterminé et sont pris parmi les citoyens qui ont exercé auparavant les plus hautes magistratures. En vertu de la séparation très nette que M. Beaudoin maintient entre le culte rendu au « numen » d'un empereur, fût-il Auguste lui-même, et le culte de Rome et d'Auguste, il n'accepte pas que l'on fixe à l'an 11 l'introduction de ce dernier culte en Narbonnaise d'après l'inscription de l' « ara Narbonensis » (*C. I. L.*, XII, 4333). Du vivant même d'Auguste, le culte personnel de ce prince fut introduit dans la province, mais, de culte de l'empereur qu'il fut au début, il devint bientôt le culte de Rome et d'Auguste. Les dénominations telles que « flamen ou sacerdos Romæ et divi Augusti » se rapportent à cette période de transformation. Lorsqu'elle est arrivée à son terme, l'organisation du culte impérial a nettement séparé les prêtres de Rome et d'Auguste et les prêtres du « divus Augustus ».

Tel est le résumé de ce mémoire qui fait grand honneur à son auteur. Nous

Digitized by Google

nous demandons seulement si ces distinctions, un peu subtiles, établies par l'auteur, ont jamais été réellement ressenties dans la dévotion populaire. Celle-ci n'a-t-elle pas généralement personnifié dans l'empereur vivant le culte rendu à l'État?

— 2° *A. Esmein. Le mariage en droit canonique.* — 2 vol. Paris. Larose; in-8, 16 fr. — Les études de droit canon ne sont pas nombreuses en France. C'est surtout en Allemagne qu'il faut en chercher des représentants. Cela tient, d'une part, à ce que le droit canon est une législation morte que seuls des hommes d'église étudient, sans y mettre le plus souvent toute l'indépendance d'esprit désirable dans une œuvre scientifique; d'autre part, il faut en accuser nos écoles de droit qui ont négligé pendant longtemps l'étude historique des textes au profit de la seule étude exégétique. Ce temps est heureusement passé et nous possédons aujourd'hui plusieurs historiens du droit qui ont donné à cette partie trop négligée des études juridiques, un essor remarquable. Il faut être reconnaissant à M. Esmein d'avoir entrepris, dans cette grande œuvre, une partie des plus ingrates et néanmoins des plus instructives, l'histoire approfondie et très sérieusement documentée des principales théories canoniques. L'enseignement sur l'histoire du Droit canon que M. Esmein donne à la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, porte ainsi des fruits qui seront appréciés en dehors même des austères limites de l'École.

Il se propose d'étudier successivement le mariage, les contrats et obligations, la possession, la prescription et les testaments. Les deux volumes qui viennent de paraître sont consacrés au mariage d'après le droit canonique. Les divisions du travail sont fournies par les phases du développement interne du droit canonique, lesquelles correspondent, sinon rigoureusement, du moins à peu près aux phases de son application : la période de formation, où le droit et la théologie sont confondus, jusqu'au XII^e^ siècle, jusqu'à la *Concordia discordantium canonum* de Gratien; la période classique du droit canonique du XII^e^ au XVI^e^ siècle; la période d'arrêt et d'épuisement du droit qui commence avec le concile de Trente. A ces trois périodes correspondent à peu près les trois phases des rapports du droit canonique et du droit civil, avec cette différence toutefois que la première phase, pendant laquelle l'Église n'exerce sur les mariages que son action disciplinaire, est séparée de la seconde qui substitue dans les causes de mariage la juridiction ecclésiastique à la juridiction civile, au X^e^ siècle, par une période intermédiaire où, de connivence avec le pouvoir royal, l'Église exerce sa juridiction concurremment avec celle de l'autorité civile, comme par une sorte d'action préventive.

Le livre de M. Esmein est ainsi une véritable histoire complète de la jurisprudence du mariage dans l'Église catholique depuis les origines. Peut-être même les textes des temps primitifs ont-ils été trop exclusivement envisagés au point de vue juridique, comme s'il s'agissait de textes de lois et non de simples exhortations morales. Mais c'est surtout la période brillante du droit

Digitized by Google

canonique, du XII^e^ au XVI^e^ siècle, qui fait l'objet de son étude approfondie. On sent que M. Esmein possède à fond la littérature de son sujet. C'est un ouvrage qui fera autorité en la matière.

— 3° *E. Denis. Fin de l'indépendance bohême.* — Paris. Colin ; 2. vol. in-8. — M. E. Denis, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux, est bien connu par le beau travail qu'il a publié sur Jean Huss et sur la guerre des Hussites. Les deux volumes que nous signalons ici relèvent de la même généreuse sympathie pour la cause tchèque et reposent sur la même connaissance intime des documents. Plus encore que durant la guerre hussite, les intérêts ethnographiques, politiques et sociaux sont mêlés aux intérêts religieux dans la douloureuse histoire qui se termine par l'écrasement de la nationalité, de la religion, de l'âme tchèque tout entière. M. Denis étudie successivement la personne et le rôle de Georges Podiébrad, l'état social anarchique de la Bohême sous les Jagellons au commencement du XVI^e^ siècle, l'adjonction de ce pays aux États gouvernés par les Habsbourg, la réaction catholique préparée depuis le règne de Ferdinand I^er^, triomphante à la Montagne Blanche et sévissant dès lors avec une odieuse cruauté. Nous recommandons la lecture de ces deux volumes, non seulement aux amis de la race tchèque, mais encore aux historiens de la Réforme. Ils y trouveront des renseignements intéressants — et que l'on ne rencontre guère dans la plupart des histoires de l'Église — sur les rapports de la réforme hussite et de la réforme luthérienne, sur les relations des luttes religieuses avec l'état social au début du XVI^e^ siècle, sur la noble association religieuse de l'Unité des Frères de Bohême, enfin sur l'activité des Jésuites qui rétablirent le catholicisme en tuant l'âme tchèque.

— 4° M. *F. Picavet*, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, où il enseigne l'histoire des rapports entre la théologie et la philosophie, a fait paraître ses deux thèses de doctorat, très distinctes par les sujets qu'il y traite, mais ayant ce caractère commun d'être des essais de réhabilitation de philosophes discrédités à tort ou tout au moins insuffisamment estimés.

La thèse française forme un très gros volume de XII et 628 pages sur les *Idéologues* (Paris. Alcan ; « Bibliothèque de philosophie contemporaine »). M. Picavet s'est proposé de faire ressortir le rôle important de ce groupe de penseurs que l'on peut classer sous le nom commun d'École idéologique et qui, de 1789 à 1820 environ, ont été les initiateurs d'une grande partie des doctrines, des *idées*, que nous considérons en général comme le bien propre du XIX^e^ siècle. L'histoire religieuse n'est qu'indirectement mêlée à cette vaste exposition de l'histoire des idées philosophiques modernes, en ce sens que toute modification de l'état intellectuel d'une société réagit nécessairement sur son développement religieux. M. Picavet distingue trois générations d'idéologues : dans la première, Condorcet occupe le centre autour duquel se groupent Sieyès, Rœderer, Lakanal, Volney, Dupuy, Saint-Lambert, Garat, Laplace, etc. La seconde génération comprend les représentants de l'idéologie physiologique, surtout Cabanis, les

Digitized by Google

hommes de l'idéologie rationnelle avec Destutt de Tracy, enfin les nombreux disciples ou auxiliaires de ces deux penseurs groupés sous la rubrique de l'idéologie psychologique et rationnelle comparée et appliquée. La troisième génération, enfin, est celle de l'idéologie spiritualiste et chrétienne, avec de Gérandoet Laromiguière. L'auteur rend justice à Benjamin Constant comme historien religieux.

L'ouvrage de M. Picavet est un précieux répertoire de l'histoire des idées en France dans la première moitié de notre siècle. L'auteur y a accumulé une quantité prodigieuse de renseignements sur les hommes et les œuvres qui ont marqué, si peu que ce soit, dans ce domaine et, à cause de cela même, nous regrettons qu'il n'y ait pas à la fin de son livre un index détaillé. La valeur pratique de l'œuvre en serait augmentée. Il était, en effet, très difficile à M. Picavet de faire rentrer tous les éléments, réunis par lui avec un labeur digne des plus grands éloges, dans une forte unité organique, parce que l'idéologie dont il s'occupe n'offre pas, en réalité, d'unité de ce genre. Qu'est-ce, au juste, qu'un idéologue ou un idéologiste? C'est celui qui se consacre à la science des idées. Mais la science des idées, c'est la philosophie tout entière, et M. Picavet a si bien senti la difficulté de donner une définition précise de l'idéologie, qu'après avoir repoussé celle de l'Académie et de Littré, il est obligé de conclure ainsi : « Nous sommes donc ramenés à Destutt de Tracy et obligés de faire rentrer dans l'école, tous ceux qui continuent les traditions philosophiques du XVIII^e^ siècle, tel que nous avons essayé de le faire connaître » (p. 23). La faute en est au sujet, non à l'auteur, et nous aurions d'autant plus mauvaise grâce à le chicaner sur ce point, que son histoire du mouvement des idées et sa revue des hommes à idées, en France dans la première moitié du XIX^e^ siècle, sont pleines de renseignements consciencieux et d'une lecture fort intéressante.

— 5° La thèse latine a pour objet la réhabilitation d'Épicure en tant que réformateur religieux : *De Epicuro novæ religionis auctore, sive de diis quid senserit Epicurus*, etc. (Paris. Alcan ; in-8 de 156 p.). Épicure jouit d'une détestable réputation auprès de l'immense majorité des hommes religieux. Il passe pour athée ou, plus exactement, pour irréligieux. Car, si l'on veut bien admettre qu'il ne nie pas l'existence des dieux, on s'accorde en général à reconnaître qu'il ne s'en occupe guère. M. Picavet, non seulement s'élève contre cette notion, mais prétend même établir qu'Épicure a fondé une religion nouvelle bien plus qu'une philosophie nouvelle. Ce ne serait pas la seule fois que le fondateur d'une religion nouvelle aurait été traité d'athée par les adeptes des religions antérieures. Mais, si l'auteur parvient aisément à établir qu'Épicure et ses disciples n'ont pas nié l'existence des dieux et qu'ils se sont représenté leur existence comme une sorte de béatitude quiétiste, qui est proposée à l'homme comme un modèle, il est plus difficile de reconnaître une véritable valeur religieuse à une philosophie qui supprime toute espèce de relation entre la divinité et l'homme. Il semble que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il faille distinguer entre Épicuriens et Épicuriens et que, pour quelques esprits d'élite

Digitized by Google

pour lesquels leur philosophie fut une sorte de religion, la masse des disciples ne se préoccupait pas de ces dieux qui vivaient dans un monde à part.

— 6° *Gurney, Myers et Podmore. Les hallucinations télépathiques* (Paris, Alcan, in-8 de xvi et 395 p.). La même « Bibliothèque de philosophie contemporaine » qui s'est enrichie de l'étude de M. Picavet sur les Idéologues, a accueilli la traduction française des « Phantasms of the living » de MM. Gurney, Myers et Podmore. Cette traduction est due à M. *L. Marillier*, maître de conférences à l'École des Hautes Études, où il étudie les religions des peuples non civilisés, et elle est précédée d'une préface de M. *Ch. Richet*. Ces noms seuls suffiraient déjà à convaincre les sceptiques — et en pareille matière nous le sommes tous plus ou moins — du caractère strictement scientifique de l'enquête dont les résultats sont consignés ici. On peut repousser les conclusions des auteurs, mais il est impossible de mettre en suspicion la loyauté scientifique dont ils sont animés.

La valeur de l'ouvrage qui nous occupe consiste surtout dans la description et l'analyse d'un très grand nombre d'hallucinations positives. La critique peut porter sur les conditions d'observation de chaque cas particulier. Il faut donc nous borner à reproduire les thèses que les auteurs ont cru pouvoir déduire de l'ensemble des faits enregistrés et qu'ils résument eux-mêmes en ces termes : 1° « L'expérience prouve que la télépathie, c'est-à-dire la transmission des pensées et des sentiments d'un esprit à un autre sans l'intermédiaire des organes des sens, est un fait. » — « 2° Le témoignage prouve que des personnes qui traversent quelque crise grave ou qui vont mourir apparaissent à leurs amis et à leurs parents, ou se font entendre par eux, avec une fréquence telle que le hasard seul ne peut expliquer les faits. » — « 3° Ces apparitions sont des exemples de l'action supra-sensible d'un esprit sur un autre. »

Nous n'avons pas à discuter ici le bien-fondé de ces assertions, mais il est nécessaire de signaler ce livre à l'attention des historiens de la religion. Qu'ils admettent la réalité des faits relatés ou qu'ils y voient des illusions d'esprits déséquilibrés, ils y trouveront en tous cas de nombreux éléments de comparaison pour élucider les phénomènes de sorcellerie, de divination et d'apparitions surnaturelles qui abondent dans l'histoire des religions primitives, et une forme nouvelle, toute moderne, de l'action spirituelle, indépendante du corps, admise dans un grand nombre de religions supérieures.

— 7° *G. Dumoutier. Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites* (Paris. Leroux; in-18 de 172 p.). M. Dumoutier, inspecteur de l'enseignement franco-annamite, est bien placé pour noter les pratiques religieuses, les ustensiles sacrés, les emblèmes de tout ordre qui abondent chez le peuple annamite. On lui doit déjà plusieurs études d'histoire religieuse indigène, notamment sur les Pagodes de Hanoï et sur le Grand Bouddha de Hanoï. Le petit volume qui vient de nous parvenir est abondamment illustré. Il ait partie de la « Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet. » Il ne faut

Digitized by Google

donc pas y chercher des dissertations scientifiques à l'adresse des orientalistes, mais un ensemble de renseignements fort instructifs pour le public général qui ignore l'état religieux de notre colonie. Or, comme le dit très justement M. Dumoutier, il est impossible de rien comprendre à la civilisation indo-chinoise, si l'on ne commence par s'initier à la tradition religieuse indigène, qui est toute-puissante. Le livre de M. *D.* se compose d'une série de notices indépendantes les unes des autres, sans lien organique, et ne se prête donc pas à l'analyse.

— 8° Avant de quitter l'Indo-Chine, il faut encore mentionner un petit volume publié à Saïgon, à l'imprimerie Rey et Curiol, la traduction du chinois des huit premiers livres de l'*Histoire des grands fiefs au temps des Chéu orientaux*, petit in-8 de 286 p., par M. *Landes*. Cette traduction sera continuée.

Nouvelles diverses. — 1° La librairie Letouzey et Ané a mis en vente le premier fascicule d'un *Dictionnaire de la Bible* illustré, publié sous la direction de M. F. Vigouroux, professeur d'Écriture sainte au séminaire de Saint-Sulpice et à l'Institut catholique de Paris. Il y aura environ quinze fascicules in-4° de 160 p. à 2 colonnes, à 5 francs par livraison. Les exégètes catholiques les plus autorisés prêtent leur concours à M. Vigouroux.

— 2°. M. l'abbé *Graffin*, professeur à la Faculté de théologie catholique de Paris, reprend le projet d'une *Patrologie syriaque* conçu autrefois par Migne. Les volumes donneront sur deux colonnes le texte, complètement vocalisé, et une traduction latine. Pour obtenir une plus grande correction typographique, les voyelles ont été fondues sur le même caractère que les consonnes. C'est ce qui a exigé tout d'abord un long travail d'étude pour aboutir à la liste des 380 combinaisons réelles, prises parmi les six ou sept cents combinaisons possibles. Ces caractères ont été dessinés par M. A. Tattegrain et gravés par MM. Aubert, également connus par leurs travaux du même genre faits pour l'Imprimerie nationale. Le type choisi a été le jacobite, dont se sont servis les Assemani. Le premier volume, imprimé et publié par la maison Didot, paraîtra en fin janvier 1892: ce sera le premier tome des *Œuvres d'Aphraate*. Viendront ensuite les *Œuvres de Jean d'Asie* (2 vol.), les *Apocryphes de la Bible* (3 vol.), etc. Chaque partie sera accompagnée d'un lexique de toutes formes renvoyant à la page et à la ligne. Le prix de souscription est fixé à 20 fr. par volume de 500 pages grand in-8°.

— 3° M. le pasteur *Alfred Cadier* se propose de contribuer à l'histoire encore à faire du protestantisme dans le Béarn en publiant une histoire détaillée et documentée de l'*Église réformée de la vallée d'Aspe*. L'ouvrage formera un volume in-8 d'environ 400 pages et coûtera, pris à Pau, 3 francs. On souscrit chez M. Cadier, pasteur à Osse (par Bedous), ou chez M. Garet, imprimeur à Pau.

— 4° L'Académie des inscriptions et belles-lettres a décerné un prix Bordin à M. *Rubens Duval*, pour un mémoire sur l'Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse, et un autre prix Bordin à M. *Samuel Berger*, professeur à

Digitized by Google

la Faculté de théologie de Paris, pour une étude sur les travaux entrepris à l'époque carolingienne, pour établir et reviser le texte latin de la Bible.

ANGLETERRE

L'Enseignement de l'histoire des religions. — M. *Estlin Carpenter* a publié chez Williams et Norgate la leçon inaugurale qu'il a prononcée le 14 octobre 1891 à Manchester New College, à Oxford, au début de l'année universitaire courante. On sait que ce collège, établi depuis peu de temps seulement à Oxford, est un foyer de théologie indépendante de toute confession de foi, la seule qui puisse être vraiment scientifique, puisque ses conclusions ne lui sont pas imposées à l'avance. M. Carpenter a pris pour sujet de sa leçon : *The place of the history of religion in theological study*. L'analyse de sa conférence nous amènerait à reproduire la plupart des idées que nous avons nous-même développées dans l'une de nos précédentes Chroniques (t. XXII, p. 379 et suiv.), sans nous douter que nous nous rencontrions ainsi avec le professeur d'Oxford. Aussi bien les théologiens des divers pays finiront bien par arriver à partager ces idées et à rompre avec la routine qui les fait encore s'enfermer dans l'étude exclusive du christianisme et du judaïsme. M. Carpenter, qui n'oublie pas que son enseignement doit viser aussi un but pratique, la formation de futurs ministres de la religion, juge préférable de ne pas leur faire un cours général et théorique sur le développement des religions, d'autant plus qu'il existe déjà de nombreux ouvrages où ils pourront puiser des notions générales. Il se propose, d'une part, de suivre, dans les diverses religions, les croyances relatives à une question déterminée, par exemple celle de la vie future, d'autre part d'étudier une religion spéciale offrant des termes de comparaison avec le Christianisme, par exemple le Bouddhisme. Cette méthode nous paraît peu pratique, à moins d'avoir devant soi des auditeurs déjà bien versés dans l'histoire générale des religions. Comment en effet, leur faire comprendre les idées relatives à la vie future dans les diverses religions, sans leur décrire au préalable les éléments principaux de chacune des religions passées en revue? Partout ces croyances sont intimement liées à la conception générale du monde et de la destinée, de telle sorte qu'il est impossible de les en séparer.

Nous n'enregistrons pas moins avec une réelle satisfaction le discours et l'exemple de M. Carpenter dans la liste, déjà longue, des témoignages qui établissent la diffusion croissante de l'enseignement de l'histoire des religions et qui expriment le besoin pour la science théologique de s'occuper de cet enseignement.

Les origines de la civilisation chinoise. — M. le professeur *Terrien de Lacouperie* a commencé dans le « Babylonian and Oriental Record » de février et continué dans les livraisons suivantes, un exposé d'ensemble des arguments par lesquels il croit pouvoir établir l'origine occidentale, notamment chaldéenne

Digitized by Google

et élamite, de la première civilisation chinoise. Déjà, dans de nombreux articles antérieurs, il avait exposé de multiples considérations isolées en faveur de cette thèse. L'extrême antiquité et la quasi-immutabilité de la civilisation chinoise ne sont, à ses yeux, qu'une légende dont les Chinois sont les premiers à subir le mirage. C'est vers le XXIII[e] siècle avant notre ère que des tribus dites Bak Sings se seraient répandues dans le pays de Kansuh et de Shansi, pour se propager lentement jusque vers la mer. M. Terrien de Lacouperie s'appuie sur l'étude de l'écriture chinoise et sur la fixation des points cardinaux chez les Chinois, sur la comparaison des légendes chinoises relatives à des souverains mythologiques avec les traditions mythiques de l'ancienne Chaldée. On trouvera d'autres arguments encore dans l'ouvrage du même auteur intitulé : *Summary of the proofs of the origin of the early Chinese civilisation from western sources*. Il serait désirable qu'un sinologue, suffisamment versé dans l'ancienne histoire orientale, soumette ces conclusions à un examen approfondi.

Nouvelles diverses. — 1° L'ancienne *Société Taylerienne*, fondée en 1784 à Oxford, a subi une heureuse transformation, qui la dégage de toute attache à un système théologique déterminé. Elle vient de se reconstituer sous le nom de *Society of Historical Theology*; M. le professeur Cheyne a été élu président. La Société se propose de développer les études théologiques en général, aussi bien celles qui portent sur les problèmes de philosophie religieuse, que les études proprement historiques. Mais la tendance générale à envisager toutes les questions de l'ordre moral à un point de vue historique et critique se manifeste une fois de plus ici. Le seul terrain où l'on pût se rencontrer et faire du travail utile, c'était celui de la théologie historique. Dans sa première réunion, la Société a nommé une commission à l'effet de préparer une édition analytique de l'Hexateuque avec indication de ses éléments constituants.

— 2° L'éditeur Macmillan annonce la publication d'une série de conférences de M. *Louis Dyer* sur les dieux de la Grèce, prononcées à Boston, en Amérique, au Lowell Institute : *Studies of the gods in Greece at certain sanctuaries recently excavated*. L'auteur a donné au livre une extension plus grande qu'il n'en avait donné aux conférences, notamment par l'adjonction de notes et de dissertations sur des points spéciaux. Après avoir exposé ses vues générales sur la religion grecque, il traite successivement de Déméter à Éleusis et à Cnide, de Dionysos en Thrace, dans l'ancienne Attique et spécialement à Athènes, des dieux adorés à Éleusis, d'Esculape à Épidaure et à Athènes, d'Aphrodite à Paphos et d'Apollon à Délos.

— 3° On annonce aussi la publication des « Baird Lectures » de 1888-1889, *The earlier religion of Israel*, par M. *James Robertson*, professeur de langues orientales à l'Université de Glasgow.

— 4° M. *G. Alexander*, major-général, a publié chez Kegan Paul une biographie de Confucius (*Confucius, the great teacher*), où il témoigne de la plus vive admiration pour son héros. Son livre n'apporte guère d'éléments nouveaux

Digitized by Google

à la connaissance du fondateur de la sagesse chinoise, mais il donne un compte rendu assez complet des traditions qui se sont formées autour de celui qui, parmi tous les fondateurs de religions, est bien certainement le moins propre à devenir le héros de légendes.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *H. Brugsch. Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altaegyptischen Felseninschrift.* — Leipzig. Hinrichs; in-8 de III et 162 p.; 5 m. — On a fait quelque bruit, l'année dernière, d'une inscription retrouvée dans l'île de Sehel, en Égypte, non loin de Philæ. Elle mentionne une interruption des inondations du Nil pendant sept années consécutives. Naturellement on s'est empressé d'y voir la confirmation des sept années de disette prédites par Joseph et, par conséquent, un précieux témoignage en faveur de l'historicité du récit biblique. M. Brugsch a consacré une fort belle étude à cette inscription. Mais, comme l'observe M. Budde dans la *Theologische Literaturzeitung* (no 10), les trésors de science que l'éminent égyptologue a déployés à cette occasion ne font que mieux ressortir combien sont téméraires les conclusions des apologètes trop zélés de la Bible. L'inscription date, en effet, au plus tôt de la fin de la période des Ptolémées; peut-être même est-elle notablement postérieure à l'ère chrétienne. La catastrophe qu'elle commémore se serait produite plus de trois mille ans avant Jésus-Christ, c'est-à-dire très longtemps avant l'époque où aurait vécu Joseph. On voit ce que vaut un pareil témoignage. Il attribue tout le mérite du rétablissement du cours normal des inondations au dieu Chnubis. Le Pharaon lui accorde en récompense les revenus des terres environnantes. On peut disserter longuement sur l'origine de l'inscription et sur l'authenticité des faits qu'elle relate. Mais il paraît infiniment probable, vu sa date tardive, qu'elle dérive du récit biblique, soit que des prêtres égyptiens aient attribué à leur dieu un miracle que les Juifs faisaient valoir en leur faveur, soit que les moines chrétiens qui s'établirent de bonne heure dans l'île aient donné à une tradition locale une couleur biblique, afin d'entrer de plein droit dans la succession du dieu Chnubis.

— 2° *A. Jeremias. Izdubar-Nimrod.* — Leipzig. Teubner; in-8 de VIII et 73 p.; 2m. 80. — Avec le concours de la plupart des assyriologues allemands, M. Jeremias, que notre collaborateur, M. Halévy, a déjà fait connaître antérieurement aux lecteurs de la *Revue*, vient de publier une reproduction complète de l'épopée chaldéenne d'Izdubar (on l'appelle maintenant Gilgamès), sur laquelle nous nous bornons à attirer l'attention de nos lecteurs, en attendant qu'un critique autorisé y consacre un article plus détaillé.

— 3° *R. Andree. Die Flutsagen.*— Brunswick. Vieweg; in-18 de XI et 152 p. — Petit volume intéressant, commode, où l'auteur a réuni les diverses traditions religieuses relatives au déluge, éparses dans le monde entier. Le récit bi-

Digitized by Google

blique, avec la tradition chaldéenne congénère, forment le point de départ, mais non la base de l'exposition, comme il arrive trop souvent chez les auteurs qui veulent à tout prix retrouver partout des souvenirs du déluge biblique. M. Andree a simplement voulu réunir les matériaux d'une étude générale sur les déluges. Il passe en revue ensuite les traditions asiatiques, européennes, africaines, les plus pauvres, celles beaucoup plus nombreuses et plus variées de l'Amérique et de l'Océanie. Seules quelques pages de la fin sont consacrées à des considérations théoriques sur l'origine de ces traditions et sur l'indépendance évidente d'un grand nombre d'entre elles par rapport au récit biblique Le plus souvent elles doivent leur origine aux inondations imprévues des fleuves gonflés par les pluies ou aux mouvements tumultueux des flots causés par des tremblements de terre. Ailleurs encore ce sont de subites formations de mers intérieures qui sont restées gravées dans la mémoire populaire comme déluges. Enfin les pétrifications et les fossiles de la flore et de la faune marines ont également impressionné l'imagination populaire.

4° *G. Görres. Studien zur griechischen Mythologie* (2e série, fasc. 1 du t. XII des « Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie ». — Berlin. Calvary; 9 m.). — La seconde série des Mémoires de M. Görres sur la mythologie grecque contient trois essais. Le premier est une réfutation des critiques adressées à l'auteur au sujet de son explication du mythe d'Ulysse. Le second concerne les Danaïdes et les Gorgones Le troisième, enfin, contient l'exposé, encore sommaire, de la théorie de l'auteur sur la meilleure méthode pour expliquer la formation de la mythologie grecque. Cette théorie peut se résumer en ces deux thèses : 1° la grande quantité des dieux grecs peut être ramenée à un petit nombre de divinités principales. Il en est de même pour leurs mythes. On peut les considérer comme des expressions différentes, par le temps ou le lieu de leur origine, de quelques mythes élémentaires; 2° l'origine de ces mythes ne doit pas être cherchée en Grèce même, mais dans la Méonie, c'est-à-dire dans la Grèce asiatique (Mysie, Phrygie, Carie), où l'on retrouve les liens nombreux qui rattachent les traditions mythiques des Grecs aux conceptions sémitiques et orientales. Ce sont les pays au sud du Caucase et de la mer Caspienne qui apparaissent comme le foyer primitif des mythes, aussi bien de ceux que nous connaissons sous une forme sémitique ou égyptienne que de ceux qui nous sont parvenus sous une forme grecque. En outre, c'est une vie agricole et pastorale qui a été leur commune inspiratrice. Il est probable que M. Görres donnera plus tard une démonstration plus détaillée de la thèse qu'il pose ici plutôt qu'il ne la prouve, et que nous aurons ainsi un système de plus à rajouter à tous ceux que la mythologie ou la philologie comparée ont déjà inventés pour expliquer la commune origine des langues et des croyances.

— 5° *O. Pfleiderer. Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie* (2e édition). — Leipzig. Reisland; in-8 de VI et 538 p.; 10 m. — Dix-sept ans se sont écoulés depuis la première édition du livre bien connu

Digitized by Google

du professeur Pfleiderer sur le Paulinisme. La nouvelle édition, qui a paru en 1890, est plus qu'une simple reproduction de l'œuvre primitive. M. Pfleiderer a complété et, si l'on ose employer cette expression, plus solidement assis sa conception du Paulinisme, comme on a pu déjà le constater dans son *Urchristenthum*, autre ouvrage classique de la théologie allemande moderne. Obéissant à la conviction de plus en plus autorisée que notre collaborateur, M. Eugène de Faye, expose plus haut à propos d'un livre récent de M. Henri Bois, M. Pfleiderer a surtout approfondi les éléments proprement juifs et rabbiniques de la pensée de saint Paul. Il y a là plutôt un complément de sa relation première de la théologie paulinienne, qu'une modification. La part de l'hellénisme, dans la combinaison judéo-alexandrine ou dans ses formes d'un hellénisme plus pur, ne s'en trouve pas diminuée; mais la mine rabbinique à laquelle M. Pfleiderer revient, surtout à la suite des travaux de M. Weber sur la théologie de la synagogue, fournit plusieurs éléments dont on cherche vainement la provenance dans le sol grec. L'ouvrage de M. Pfleiderer mérite d'être lu par ceux qui ne le connaissent pas encore et relu par ceux qui le connaissent déjà.

— 6° *Martin Sorof. Die Entstehung der Apostelgeschichte.* — Berlin. Nicolaï; 1890; in-8 de 160 p.). — L'étude critique du livre des *Actes des Apôtres*, après avoir été laissée de côté pendant plusieurs années, est reprise aujourd'hui avec une nouvelle ardeur, soit par les hypercritiques s'attaquant à l'authenticité des quatre épîtres de l'apôtre Paul jusqu'à présent incontestées, soit par des théologiens qui cherchent à déterminer, plus exactement qu'on ne l'a fait encore, la valeur historique des éléments divers dont ce livre se compose incontestablement. M. Sorof en revient à l'ancienne hypothèse de Schleiermacher et de de Wette, en attribuant à Timothée la rédaction des fragments des Actes où l'auteur se met personnellement en scène par l'emploi du pronom de la première personne du pluriel. Timothée aurait intercalé ces fragments dans le texte primitif rédigé par Luc, l'évangéliste, et il aurait en même temps modifié sérieusement tout le reste du récit. Nous nous bornons à signaler cette solution, qui nous paraît encore moins satisfaisante que l'opinion traditionnelle de l'unité de l'ouvrage et de l'auteur.

— 7° *R. Lipsius. Acta Petri, Acta Pauli.* — Leipzig. Mendelssohn; in-8 de CXI et 320 p. — M. Lipsius a complété son œuvre magistrale sur les histoires et les légendes apocryphes des apôtres, dont nous avons signalé les diverses parties à mesure qu'elles ont paru, en donnant une nouvelle édition du texte même des Actes, celle de Tischendorf étant devenue insuffisante. Le professeur de Iéna s'est chargé lui-même des Actes de Pierre et de Paul, sous leur double forme gnostique et catholique dont chacune nous a été conservée en diverses recensions plus ou moins éloignées du texte primitif; il y a joint les Actes de Paul et de Thècle. Les Actes des autres apôtres seront publiés ultérieurement par M. Bonnet. Inutile d'ajouter qu'avec de pareils éditeurs, le texte est établi d'après toutes les règles de la critique. M. Lipsius a disposé de manuscrits in-

Digitized by Google

connus à Tischendorf, notamment d'un précieux manuscrit de Verceil, datant du VII^e siècle.

— 8° *E. Noeldechen. Tertullian.* — Gotha. Perthes ; in-8 de x et 496 p. ; 9 m.. — M. Noeldechen s'est préparé à l'œuvre d'ensemble, qu'il a publiée récemment, par une série de monographies sur les écrits particuliers de Tertullien et spécialement sur leur ordre chronologique. L'ouvrage que nous signalons ici repose sur toutes ces études antérieures et nous offre ainsi une biographie très solide du grand avocat du christianisme au début du III^e siècle. M. Noeldechen est un de ces historiens modernes dont nous parlons plus haut, à propos du livre de M. Hatch (voir « Revue des Livres »), qui replacent le christianisme des premiers siècles dans le milieu de la société antique où il a vécu et qui complètent ainsi fort heureusement ce qu'il y avait de trop étroit et factice dans les histoires antérieures de l'Église primitive et de ses principaux représentants. Cela ne signifie pas que M. Noeldechen puisse toujours être suivi aveuglément. Il a l'hypothèse facile et, comme tous les hommes qui ont longtemps étudié un même sujet, il finit par trouver naturelles et simples des combinaisons, dont l'étrangeté ne le choque plus uniquement parce qu'elles lui sont devenues familières. Mais, même quand on ne saurait partager son avis, on ne manque pas de profiter de sa connaissance approfondie du sujet.

— 9. *H. Achelis Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. I. Die Canones Hippolyti.* — Leipzig. Hinrichs ; in-8 de VIII et 295 p. ; 9 m. 50. — Le savant et audacieux mémoire de M. Achelis fait partie des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » de v. Gebhardt et A. Harnack. C'est une contribution à l'étude du VIII^e livre des *Constitutions apostoliques*. Le fragment relatif aux χαρίσματα placé en tête de ce livre avait été déjà mis en relation avec le traité sur le même sujet composé par Hippolyte, le presbytre schismatique de Rome au début du III^e siècle, d'autant plus que plusieurs manuscrits lui attribuent la collection de 38 Canones qui se trouvent ch. IV et suivants. M. Haneberg avait publié ces *Canones S. Hippolyti* en 1870 d'après une version arabe. Mais celle-ci devait avoir été faite sur un original copte. M. Achelis a été amené ainsi à faire une étude comparée de ces « Canones » ; il a placé en colonnes parallèles la forme qu'ils ont au VIII^e livre de nos Constitutions apostoliques, la forme qu'ils revêtent dans la version arabe et le texte d'une Constitution ecclésiastique égyptienne qui existe à la fois en copte et en éthiopien. Il affirme avoir rétabli ainsi le texte à peu près certain d'une œuvre sûrement due à Hippolyte, et non seulement il identifie le fragment sur les Charismes avec l'opuscule de cet auteur sur le même sujet, mais encore il croit retrouver dans la version arabe des « Canones » des fragments de ses homélies. On fera bien de soumettre ces résultats à une critique minutieuse avant de les accepter. Le sujet est si compliqué et ce genre d'enquête offre tant de difficultés que l'on n'en doit pas moins savoir gré à M. Achelis d'avoir groupé les éléments du problème de manière à en rendre l'examen plus facile.

Digitized by Google

— 10° A *Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands.* — Leipzig. Hinrichs; in-8 de IV et 757 p.; 14 m. — Il nous reste à signaler un peu tardivement — car le livre a paru l'année dernière — le second volume de l'« Histoire ecclésiastique de l'Allemagne », par M. Hauck, professeur à Leipzig. Il traite de la période comprise entre la mort de Boniface et la fin du IX^e^ siècle, dans un récit suivi qui rappelle à beaucoup d'égards la méthode de Ranke. A un point de vue général, ce volume est particulièrement intéressant, parce qu'il montre combien le christianisme introduit chez les Germains et détaché de toutes les prémisses auxquelles il était intimement lié dans le monde romain, était étranger à l'état d'esprit des populations qui étaient appelées à le recevoir et qui ne pouvaient pas le comprendre. Pour tout ce qui concerne les rapports des Carlovingiens avec l'Église et les institutions ecclésiastiques et politiques du temps, M. Hauck a largement profité des nombreux travaux des historiens dits profanes.

— 11° A ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à l'étude comparée des diverses confessions ecclésiastiques chrétiennes, à ce que les théologiens allemands appellent la « Symbolique », nous signalons deux ouvrages récents : 1° le *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, de M. F. Kattenbusch (1^re^ partie. Fribourg. Mohr), qui appartient à la collection des « Theologische Lehrbücher » que nous avons déjà mainte fois recommandée; 2° le *Handbuch der Symbolik* de M. H. Schmidt (Berlin. Reuther; 9 m.). Le manuel de M. Kattenbusch se distingue du type normal des ouvrages sur le même sujet, en ce qu'il aspire à ne pas tenir compte seulement des doctrines théologiques, mais encore des règles morales et des principes de conduite qui caractérisent les diverses confessions chrétiennes. Le livre de M. Schmidt vise à ramener les diverses confessions à leurs principes distinctifs et à établir leur comparaison d'après ces principes, au lieu de découper dans chaque confession les articles relatifs aux divers points de la doctrine, de manière à les isoler de l'ensemble pour les comparer avec les articles correspondants des autres confessions, ce qui aboutit le plus souvent à en fausser le sens. La méthode de M. Schmidt ne laisse pas que d'offrir également de graves inconvénients. En simplifiant les termes de comparaison, il risque de dénaturer les éléments du problème.

Nouvelles diverses. — 1° MM. Diels et Harnack ont reconnu dans le Papyrus de Berlin décrit par M. Wilcken, sous le n° III, dans ses « Tafeln zur ältesten griechischen Paläographie » des fragments du *Pasteur d'Hermas* (*Simil.*, II, 7 à 10 et IV, 2 à 5), d'autant plus précieux que le texte original de cette œuvre du II siècle ne nous a été conservé que dans un seul manuscrit de basse époque. Ils viennent de publier leur découverte dans les « Sitzungsberichte » de l'Académie de Berlin.

— 2° L'éditeur Engelmann de Leipzig a publié une traduction allemande des premières « Gifford Lectures » de M. Max Müller, intitulée : *Natürliche Religion.* La traduction est l'œuvre de M. Engelbert Schneider, de Mayence.

Digitized by Google

— 3° *Ferdinand Gregorovius*, le célèbre historien de la Rome du moyen âge, est mort à Munich, le 1er mai, à l'âge de soixante-dix ans.

HOLLANDE

C. H. Lamers. De Wetenschap van den godsdienst. — La Hollande, grâce à la réforme de ses Facultés de théologie en 1876, est devenue le foyer principal de l'enseignement de la science des religions. Les programmes officiels des Universités comportant un cours sur l'histoire de l'idée de Dieu et un cours sur l'histoire des religions, il y a un nombreux public d'étudiants qui doivent s'instruire en ces matières. De là vient que les manuels d'histoire des religions ont surgi en Hollande, tous ou presque tous. Nous avions déjà celui de M. Tiele et celui de M. Chantepie de la Saussaye (car ce dernier, quoique publié en Allemagne, est le fruit de l'enseignement universitaire hollandais). Voici M. Lamers, professeur à Utrecht, qui apporte, lui aussi, son manuel. C'est dans les « Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte » (t. VII, nos 2 et 3) qu'il en a fait paraître le commencement, une Introduction qui traite surtout de la place et de la légitimité de la science des religions dans l'enseignement théologique et une première partie sur les religions sans histoire, c'est-à-dire sur les religions des non-civilisés et des demi-civilisés.

Le manuel de M. Lamers se distingue des autres en ce qu'il est bien réellement un livre destiné aux étudiants d'Utrecht, un compendium du cours professé par l'auteur. En dehors de la Hollande, il n'y a guère que les professeurs d'histoire des religions qui pourront en tirer profit, parce qu'ils y trouveront un terme de comparaison pour leur propre enseignement. Pour le public étranger, le manuel offre l'inconvénient d'être rédigé dans une langue qui ne lui est pas familière et de supposer partout les explications orales du professeur. Les discussions détaillées sur les rapports de l'histoire des religions avec la théologie et la philosophie nous paraissent également présenter un intérêt surtout local. Nous relevons seulement cette idée, qui nous paraît juste, que la science des religions est la forme moderne de ce que les anciens théologiens appelaient la *Theologia naturalis* Notons encore que la Faculté de théologie d'Utrecht, où enseigne M. Lamers, est en Hollande le centre de la science religieuse dite orthodoxe ou conservatrice et que le plaidoyer de notre professeur en faveur de l'histoire des religions prend de ce chef une valeur toute particulière.

— *G.A. Wilken. Over het huwelijks-en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra.* (La Haye. Nijhoff; in-8 de 87 p.) — L'infatigable ethnographe de Leyde vient encore de publier, dans les « Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch Indië » (5e série, t. VI), une de ces précieuses contributions à l'étude des mœurs et coutumes des populations indigènes aux Indes Hollandaises, dans lesquelles il condense un véritable trésor de renseignements. Cette fois il s'agit du mariage et de l'héritage chez les tribus de la partie méridionale de Sumatra.

Digitized by Google

Ce qui fait le grand intérêt de cette étude, c'est qu'il n'y a peut-être pas une seule région au monde où l'on trouve, dans un rayon aussi limité, autant de formes différentes du mariage et des successions, correspondant à autant de phases différentes de l'évolution de la famille. Sans doute le matriarcat n'existe plus dans le sud de Sumatra, alors qu'il est encore en vigueur dans le centre de l'île ; toutefois le patriarcat s'y présente encore sous sa forme la plus reculée, fondé non sur les liens du sang entre le père et l'enfant, mais sur l'acquisition de la femme par l'homme. En achetant la femme, le père a droit par le fait même à l'enfant. M. Wilken étudie successivement les restes de l'exogamie, les mariages avec « djudjur », c'est-à-dire où l'époux paye une certaine somme pour acquérir la femme, les mariages par lévirat, les mariages « sine manu » où le mari devient en quelque sorte la propriété de la famille de la femme, la transmission de la famille par la fille qui s'annexe un mari lorsqu'il n'y a pas de fils pour perpétuer la race, enfin les système mixtes qui servent de transition à la « cognatio » dans laquelle les parents ont des droits égaux sur les enfants.

ÉTATS-UNIS

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Les projets tendant à introduire l'enseignement de l'histoire des religions aux États-Unis, que nous avons mentionnés l'année dernière, sont mis à exécution avec la hardiesse et l'abondance de ressources propres au Nouveau-Monde.

A tout seigneur tout honneur. Voici d'abord *Cornell University* dans l'État de New-York. Grâce aux libéralités de l'honorable H. W. Sage, président du comité des trustees de l'Université, la chaire de philosophie, qu'il avait fondée en 1886, devient à partir de cette année une véritable Faculté de philosophie sous le nom de *Suzan Linn Sage School of philosophy*, en souvenir de feu M^me^ Sage. Non content de consacrer la plus grande partie de son temps au perfectionnement de l'institution qu'il préside, M. Sage a ajouté 200,000 dollars à toutes les sommes qu'il avait déjà consacrées à diverses fondations et porté ainsi le total de ses dons universitaires à 1,250,000 dollars, soit 6,250,000 francs. La Faculté à laquelle il permet ainsi de s'établir a pour objet la recherche libre et la propagation indépendante de la vérité dans toutes les questions relatives à la Logique, la Psychologie, l'Étique, la Pédagogie, la Métaphysique, l'Histoire et la Philosophie de la religion. Le doyen est M. *J. Gould Schurman*, celui-là même dont nous signalions, il y a quelques mois, un remarquable petit volume de théodicée (voir plus haut, p. 124), et qui est venu l'année dernière faire une enquête en France et en Allemagne sur l'organisation de notre enseignement. Divers instructeurs sont nommés pour diriger les études pratiques des diverses périodes de la philosophie (il est regrettable que le moyen âge soit complètement omis dans la classification), et à partir du mois d'octobre, les professeurs et les meilleurs des élèves gradués publieront, sous la direction de M. Schurman, la

Digitized by Google

Philosophical Review, où ils insèreront les comptes rendus des mémoires de leur ressort publiés dans les nombreux périodiques et dans les ouvrages techniques qui sont généreusement mis à leur disposition dans une magnifique bibliothèque.

L'histoire et la philosophie de la religion sont confiées au Rev. *Charles Mellen Tyler* qui s'occupera, en 1891-1892, des religions sémitiques et qui étudiera le théisme en prenant pour base de la discussion le beau livre de Martineau sur la Religion. Puisse la « Suzan Linn Sage School of philosophy » répondre à toutes les espérances que l'on est en droit de fonder sur elle. Il est beau de pouvoir commencer le travail dans de pareilles conditions. Quand donc les généreux amis de l'instruction en France comprendront-ils qu'il serait plus utile de doter des chaires de l'enseignement supérieur que de fonder d'innombrables prix à l'Académie française pour encourager les protégés des académiciens à écrire des banalités !

D'autre part, M. *Félix Adler* commence d'une façon originale la création, depuis longtemps méditée, d'une *School for applied ethics*. Il a organisé dans une place de villégiature de la Nouvelle-Angleterre une série de cours sur l'économie politique, l'histoire des religions et la morale. Le professor Toy, auteur d'un livre sur le Judaïsme et le Christianisme, dont il sera rendu compte prochainement dans cette revue, donnera dix-huit leçons sur des questions générales d'histoire religieuse : la classification des religions, les conceptions de la divinité, la religion et la superstition, le sacrifice et le sacerdoce, l'idée du péché, etc., tandis que des cours spéciaux seront faits sur le Bouddhisme par M. Bloomfield (de Hopkins University), sur la religion assyro-babylonienne par M. Iastrow, sur l'Islam par le professeur Moore, sur l'ancienne religion scandinave par le professeur Kittredge (de Harvard Un.). Enfin, les organisateurs se proposent de créer des conférences dominicales, dans lesquelles les principales confessions modernes seront décrites par des adhérents autorisés.

Désormais la science des religions est implantée aux États-Unis.

Publications récentes. — 1° L'histoire de l'Église chrétienne n'y est pas négligée pour cela. C'est le professeur Schaff de New-York qui est, ici, l'infatigable metteur en œuvre d'une série de travaux qui vulgarisent, sous une forme en général très pratique, les meilleurs résultats de la théologie critique, surtout de la théologie allemande. Dictionnaires, manuels, collections d'auteurs ecclésiastiques, il ne néglige rien, Il faut signaler notamment sa *Select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, dont la seconde série vient de s'ouvrir avec une édition très recommandable de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, y compris la Biographie de Constantin et le Discours pour la dédicace de l'Église de Tyr. On sait que l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe réclame un bon éditeur moderne. L'édition de M. *Arthur Mc Giffert*, professeur au séminaire théologique de Cincinnati, est appelée à rendre de réels services, parce qu'il est bien au courant des nombreux travaux de la théologie

Digitized by Google

moderne qui permettent de compléter et de corriger l'œuvre de Valois et de Heinichen.

—2° *M. Bloomfield. Contributions to the interpretation of the Veda.* M. Bloomfield, le savant indianiste de l'Université de Hopkins, publie dans l' « American journal of philology » des séries d'études sur les Védas et spécialsment sur l'Atharva-Véda, qui constituent des contributions fort utiles à l'exégèse encore si obscure de ces textes. M. V. Henry, dans la « Revue critique » du 27 avril, s'exprime ainsi à son propos : « C'est que M. *B.* a tout à la fois le vaste savoir qui utilise toutes les ressources des commentaires indigènes et le sens critique qui les réduit à leur juste valeur. Ou je me trompe fort, ou il ne professe pour Sâyana qu'un respect tempéré; du moins enregistre-t-il sans surprise et avec un flegme de bon aloi une de ses monumentales bévues. Il sait aussi que les prêtres dont l'Atharva-Véda était le bréviaire furent les premiers à en fausser le sens, en détournant de leur usage primitif des stances entières qui par malheur renfermaient un mot, un pauvre petit mot, applicable, soit directement, soit par voie de calembour, à quelque autre usage. Qu'on ne vienne donc point nous parler d'entendre le Véda comme l'entendaient les Hindous, alors qu'il est bien démontré que, dès la plus haute antiquité, ils se sont battu les flancs pour l'entendre à faux. Certes, il peut être intéressant de savoir ce qu'ils y trouvaient; mais il est autrement important pour nous de découvrir ce qui y est; et c'est à quoi ils ne peuvent guère nous aider que si nous sommes bien résolus à prendre éventuellement le contre-pied de leurs réponses. »

La Société orientale américaine a tenu le 14 et le 15 mai la première session de l'année 1891 à Boston et à Cambridge. Dans le compte rendu de la *Nation*, nous remarquons plusieurs mémoires intéressants pour l'histoire des religions. M. *James Breusted* (de Yale) a présenté une étude comparée de la syntaxe dans les livres d'Ezéchiel, de Malachie, de l'Ecclésiaste et de Daniel, qui tend à montrer que ces livres ont dû se suivre dans l'ordre où nous les citons.

M. *E. W. Hopkins* a étudié la transformation du Yama védique, de roi terrestre des bienheureux en seigneur de l'enfer. C'est une conséquence du développement pris par le culte d'Indra qui supplanta Yama.

M. *A. Jackson* (de Columbia) a parlé du lieu de naissance de Zoroastre. Le Bundehesch parle de la rivière Darya. Il faut songer probablement à une rivière de l'Atropatène. Il aurait été chassé de son pays et obligé de se réfugier en Orient.

Enfin M. *Lysandre Dickermann* a cherché à montrer que la tablette trouvée près de Philæ, à Sehel, et qui mentionne une famine de sept ans en Égypte, où l'on a vu une allusion à l'histoire de Joseph, est une œuvre de l'époque des Ptolémées, inspirée par la version des Septante (voir plus haut notre notice sur le livre de M. Brugsch).

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 19 juin*: M. *Moïse Schwab* lit une note sur une coupe magique conservée en Suisse au Musée de Winterthur. Elle est remarquable à cause d'une inscription chaldéenne qui offre cette particularité d'être écrite en lignes excentriques et non en lignes allant du centre à la circonférence.

II. Journal Asiatique. — *Mars-avril*: *M. Delphin.* L'astronomie au Maroc. — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, (suite). — *A. Merx.* Un fragment d'onomastique biblique en éthiopien. — *Casanova.* Notice sur une coupe arabe (coupe magique).

III. Revue historique. — *Mai-Juin*: *G. Bonet-Maury.* Le testament de Renée de France, duchesse de Ferrare.

IV Mélusine. — *Mai-Juin*: *H Gaidoz.* Le chevalier au lion (sur le rôle des lions dans les solennités antiques et sur l'emploi symbolique des lions). — *Rolland.* Le courroux de l'Enfant Jésus. — *H. Gaidoz.* Une incantation énumérative. — *J. Tuchmann.* La fascination (suite).

V. Revue des Traditions populaires. — *Avril*: *Fitzgerald.* Sur quelques origines de la tradition celtique. Sources historiques (suite). — *P. Sébillot.* Traditions et superstitions des Ponts et Chaussées (voir n° suiv.) — *De Zmigrodzki.* Bibliographie du folklore en Pologne. — *A. Certeux.* Pèlerins et pèlerinages. — *E. Penny.* Fêtes et croyances. — *G. de Launay.* Les cloches; présages et superstitions (voir n° suiv.). = *Mai*: *G. Doncieux.* Le cycle de sainte Marie-Madeleine dans la chanson populaire. — *A. Harou.* Les rites de la construction. — *De Zmigrodski.* Devinettes et croyances de l'Ukraine. — *Murray-Aynsley.* Quelques usages de la Semaine sainte. — *A. Ferrand.* Traditions et superstitions du Dauphiné.

VI. Revue des Religions. — *III.* 2: L'abbé *Loisy.* Études sur la religion chaldéo-assyrienne (voir n° suiv.) — *F. Robiou.* La question des mythes. — Le Père *Scheil.* Légende chaldéenne trouvée à El-Amarna. — *III.* 3: L'abbé *de Moor.* La date de la composition du Deutéronome.

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

VII. Revue des Deux-Mondes. — *1er mai*: *H. Taine.* La reconstruction de la France en 1800. L'Église (voir les nos suiv.). — *A. Leroy-Beaulieu.* Les Juifs et l'antisémitisme. II. Le grief national, la race juive et l'esprit de tribu.

VIII. Revue Bleue. — *2 mai*: *A. Rébelliau.* Etudes sur Bossuet. — *16 mai*: *Bonet-Maury.* La fête de la Pentecôte. = *23 mai* : *A. Ménard.* Les sources grecques du christianisme (article d'une haute originalité, très sujet à la critique, mais digne d'être lu).

IX. Revue archéologique. — *Janvier-février*: *S. Reinach.* Autel de Mavilly (Côte-d'Or). — *E. Le Blant.* A propos d'une gravure sur bois du « Térence » de 1493. — *S. Murray.* Bas-reliefs de Cyzique. — *V. Waille* et *P. Gaukler.* Inscriptions inédites de Cherchel. — *G. Weber.* Un monument circulaire à Ephèse ou prétendu tombeau de saint Luc. — *A. Delattre.* Les tombeaux puniques de Carthage. Nécropole de saint Louis. — *E. Müntz.* Notes sur les mosaïques chrétiennes de l'Italie (suite).

X. Bulletin de Correspondance hellénique. — *Janvier-février* : *H. Lechat.* Terres cuites de Corcyre. —*Th. Homolle.* Comptes et inventaires des temples déliens en l'année 279. — *G. Deschamps* et *G. Cousin.* Inscriptions du temple de Zeus Panamaros.

XI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *Janvier-avril*: *Duchesne.* Le « Liber Diurnus » et les élections épiscopales au viie siècle. — *F. Lot.* Une charte fausse d'Adalbéron, archevêque de Reims. — *Ch. Kohler* et *Ch.-V. Langlois.* Lettres inédites concernant les croisades.

XII. Revue des Études juives. — *T. XXII* : *A. Epstein.* Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché (fin). — *J. Halévy.* Le psaume ix. — *W. Bacher.* L'exégèse biblique dans le Zohar. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Esaïe (suite). — *M. Schreiner.* Le Kitâb-al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources (suite). — *A. Neubauer.* Quelques notes sur la vie de Juda Léon de Modène. — *J. Perles.* La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph. — *D. Kaufmann.* R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de Metz. — *I. Loeb.* Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne. —*J. Kracauer.* Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort. —*Kayserling.* Notes sur la littérature des Juifs hispano-portugais. — *J. Halévy.* Une inscription sabéenne soi-disant d'origine juive.

XIII. Revue du Christianisme pratique. — *Mai* : *X. Koenig.* Du rôle social des prophètes : Esaïe.

XIV. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — *Avril : Ch. Read.* Les démarches des réfugiés huguenots auprès des négociateurs de la paix de Ryswyck. — *J. Pannier.* La loi du 15 décembre 1790 sur la restitution des biens des religionnaires fugitifs. = *Mai-Juin* : *P. de Félice.* L'ancienne Université du Béarn. — *N. Weiss.* L'intolérance de Jeanne d'Albret. — *A. Bohin.* Relèvement des églises du Béarn au xviiie siècle. — *L. Soulice.* Ré-

Digitized by Google

glement de Jeanne d'Albret concernant la R. P. R. pour le Béarn. — *Ch. Frossard.* La fin de l'ancien consistoire de Pau. — *F. de Schickler.* Les galériens béarnais.

XV. Revue de Gascogne. — *Mai* : *L. Couture.* Sainte Silvie, vierge élusate.

XVI. Revue Celtique. — *XII.* 2 : *Nutt.* Les derniers travaux allemands sur la légende du Saint-Graal. — *Nettlau.* Du texte irlandais intitulé « Togail Bruidne da Derga » et des récits qui s'y rattachent. — *Luzel.* Sacramant ann nouenn (« L'Extrême onction », conte breton).

XVII. Bulletin de la Soc. de géographie de Lyon. — *N°* 6 : *Groffier.* Travaux géographiques et scientifiques des missionnaires en 1889 et 1890.

XVIII. L'Anthropologie. — *II.* 2 : *Brussaux.* Mutilations ethniques observées au Congo. — *Dumoutier.* Chua Hai Ba, le temple des Deux-Dames, près Hanoï. — *Volkov.* Rites et usages nuptiaux en Ukraine.

XIX. Revue de l'École d'anthropologie. — 1891. *T.* I. 1 : *Ch. Letourneau.* L'évolution mythologique. Nature et origines du sentiment religieux.

XX. Muséon. — *Avril* : *C. de Harlez.* Les religions de la Chine. — *Minasse Tchéraz.* Les Yésidis. — *A. Wiedemann.* Observations sur quelques stèles funéraires égyptiennes (fin). — *E. Beauvois.* La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau-Monde. — *A. van Hoonacker.* Zorobabel et le second temple.

XXI. Revue du Monde latin. — *Avril* : *de Brotonne.* Un essai de réforme religieuse au XIX^e^ siècle.

XXII. Académie d'archéologie de Belgique. — *Annales de* 1889 *t.* V : *H. Siret.* Les coutumes funéraires des populations préhistoriques du midi de l'Espagne.

XXIII. Babylonian and Oriental Record. — *Février* : *Th. Pinches.* Sir Henry Peek's oriental cylindres. — *Terrien de Lacouperie.* From ancient Chaldea and Elam to early China, a historical loan of culture (voir les n^os^ suiv.) — *De Harlez.* The antiquity of the ancient Chinese sacred books (voir le n° suiv.). = *Avril* : *S. Beal.* The P'u Yao King a fragment of the life of the Buddha. — *Terrien de Lacouperie.* Several tutelary spirits of the silkworms in China.

XXIV. Academy. — 18 *avril* : *G. Bühler.* Further Jaina inscriptions of Mathura. — *W. Flinders Petrie.* The oldest pyramid and tempel (voir les n^os^ suiv.) = 25 *avril* : *H. Howorth.* Egypt and Syria during the nineteenth dynasty (voir l'art. de M. Sayce, le 23 mai). — *R. Morris.* On a passage in the Dhammapada (V. 83). = 2 *mai* : (du même) Notes on some Pâli and Jaina-Prakrit words. = 9 *mai* : (du même) A Buddhist and Jaina Gâthâ. = 16 *mai* : *A. Neubauer.* The Lithuanian Bible of 1660 (voir les n^os^ suiv.). = 23 *mai* : *G. Simcox.* The Oxford movement, 1833-1845 (à propos de l'ouvrage de dean Church). — *A. Benn.* Physical religion (à propos du dernier ouvrage de M. Max Müller). = 30 *mai* : *E. Harper.* The legend of Etan Gilgamos and his kindred in folklore.

Digitized by Google

XXV. Nineteenth Century. — *Mai* : *Max Müller.* On the enormous antiquity of the East. = *Juin* : *Huxley.* Hasisadra's adventure. — *Reichardt.* Mohammedan women.

XXVI. Contemporary Review. — *Avril* : *Momery.* Theology at Kings College. = *Mai* : *Sanday.* Greek influence on christianity. — *Taylor Innes.* A world wide democratic church.

XXVII. Fortnightly Review. — *Juin* : *Benham.* Archbishop Magee.

XXVIII. Edinburgh Review. — *N°* 354 : Scandinavian antiquities. — The baffling of the Jesuits. — Newmann in the English church.

XXIX. Journal of philology. — *N°* 38 : *Taylor.* Traces of a saying of the Didache. — *Cotterill.* The Epistle of Polycarp to the Philippians and the homilies of Antiochus Palæstinensis.

XXX. Proceedings of the Soc. of biblical archaeology. — *XIII.* 5 : *De Harlez.* Un nouveau système de théologie biblique. — *Delattre.* Aziron (les lettres de Tell-el-Amarna). — *Brown.* Remarks, on the Euphratean astronomical names of the signs of the Zodiac. — *Pleyte.* Les textes hiéroglyphiques sont des transcriptions des textes hiératiques.

XXXI. China Review. — *XIX.* 2 : *Parker.* The early Laos and China. — *Watters.* The shadow of a pilgrim or notes to the Ta-t'ang Hsŏ-yü-chi of Yuan-chwang.

XXXII. American Journal of philology. — *XI.* 4 : *Whitney.* Bothlingk's Upanishads.

XXXIII. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *XIX à XXI* : *Harnack.* Die pseudoclementinischen Briefe de Virginitate und die Entstehung des Mönchtums. — *Diels.* Ueber Epimenides von Kreta. = *XXII à XXIV* : *Diels* et *Harnack.* Ueber einen Berliner Papyrus des Pastor Hermae.

XXXIV. Zeitschrift. f. Assyriologie. — *VI.* 1 : *Jensen.* Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni — *Epping* et *Strassmaier.* Neue babylonische Planetentafeln. — *Oppert.* Un texte babylonien astronomique et sa traduction grecque d'après Claude Ptolémée. — *Teloni.* La questione dei cherubini e dei genii alati, specialmente antropomorfi, degli Assiro-Caldei. — *Winckler.* Vorarbeiten zu einer Gesammtbearbeitung der el-Amarnatexte.

XXXV. Zeitschrift. f. vergl. Literaturgeschichte. — *N. S. IV.* 3 : *Landmann.* Das goldene Vliess und der Ring der Nibelungen. — *Huth.* Die Reisen der drei Söhne des Königs von Serendippo. — *Holstein.* Zur Biographie Jakob Wimphelings.

XXXVI. Deutsche Rundschau. — *Avril* : *Secck.* Die Bekehrung Constantins des Grossen.

XXXVII. Grenzboten. — *N°* 18 : Das mittelalterliche Sectenwesen.

XXXVIII. Theologische Studien und Kritiken. — 1891. *N°* 3 : *Halker.* Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche. —

Digitized by Google

Luther und die Bigamie. — *Häring*. Zur Frage nach dem Zweck und Leserkreis des Hebräerbriefs.

XXXIX. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *VI.* 2 : *E. Faber*. Authentischer Sittenspiegel des Chinesen. — *A. Werner*. Die deutsche Missionspraxis im Mittelalter. — *M. Fischer*. Die Mission in den islamischen Ländern.

XL. Zeitschrift d. deuschen Palaestinavereins. — *XIII.* 3 : *Zimmern*. Palaestina um das Jahr 1400 nach neuen Quellen. — *Von Kasteren*. Eine Felseninschrift aus Galiläa; bewohnte Ortschaften in der Belka. — *Röhricht*. Antonius von Cremona. Itinerarium ad sepulcrum domini (1327 à 1330). — *Schumacher*. Grabkammern bei Haifa.

XLI. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — *XVIII.* 1 : *Bernstein*. Die Schrifterklärung des Bachja ben Ascher ibn Chalâwa und ihre Quellen. — *Kaufmann*. Die Märtyrer des Berliner Autodafés von 1550; ein Rätsel Abraham ibn Esra's. — *Bacher*. Der Massoret Hamnuna. — *Grünwald*. Wer sind die Dajane G'seroth?

XLII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *XI.* 1 : *Cornill*. Beiträge zur Pentateuchkritik. — *Budde*. Bemerkungen zum Bundesbuch. — *Seyring*. Der alttestamentliche Sprachgebrauch in Betreff des Namens der sogenannten Bundeslade. — *Zimmern*. Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes.

XLIII. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — *XII.* 2 : *Schmitz*. Der Vicariat von Arles (2e art). — *Eubel*. Der Gegenpabst Nicolaus V und seine Hierarchie. — *Paulus*. Johann von Staupitz.

XLIV. Zeitschrift f. katholische Theologie. — 1891. *N°* 2 : *Probst*. Duchesne und die drei ältesten römischen Sacramentarien.

XLV. Studien und Mitteilungen a. d. Benedictiner u. d. Cistercienserorden. — *XII.* 1 : *Ludger*. Das Stift Seckau unter dem Probste Ortolf von Prank. — *Dolberg*. Die Kirchen und Klöster der Cistercienser nach den Angaben des « liber usuum ». — *Schmieder*. Aphorismen zur Geschichte des Mönchtums nach der Regel des h. Benedikt (suite). — *Berlière*. De viris illustribus monasterii S. Martini Tornacensis.

XLVI. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — *I.* 2 : *Krauss*. Der Tod in Sitte, Brauch und Glauben der Südslaven. — *Borkelsson*. Die Annalen des Bischofs Gisli Oddson in Skalholt von 1637. — *Von Zingerle*. Segen und Heilmittel aus einer Wolfsthurner Hs. des xv Jh. — *Prahn*. Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg. — *Ammann*. Volkssegen aus dem Böhmerwald.

XLVII. Archiv für Anthropologie. — *XX.* 1 : *Senf*. Das heidnische Kreuz und seine Verwanten zwischen Oder und Elbe.

XLVIII. Zeitschrift für Volkskunde. — *N°* 6 : *Dünnwirth*. Deutsche Elemente in slovenischen Sagen des kärntischen Oberrosentales. — *Mailand*. Der Fluch in der siebenbürgisch-rumänischen Volkspoesie. — *Veckenstedt*.

Digitized by Google

Wendische Sagen der Niederlausitz (suite). — *Jarnik.* Albanesische Märchen und Schwänke (voir n° suiv.). — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Oesterreich (à suivre). — *Gadde.* Volkslieder aus Hinterpommern. — *Kaufmann.* Findlinge zur Volkskunde. — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube und Brauch aus der Provinz Posen = *N°* 7 : *Poestion,* Die alten nordischen Frühlingsfeste.

XLIX. Ausland. — *N°* 14 : *Hommel.* Die Astronomie der alten Chaldaeer (voir n° 20). = *N°* 15 : *Schikowsky.* Die Mahre im Volksglauben der Masuren. = *N°* 16 : Neuseeländische Sagen. = *N°* 19 : *Posewitz.* Die Badujs, eine Volksreliquie in Java (voir n° suiv.).

L. Globus. — *N°* 15 : *Von Stenin.* Vorstellungen des russischen Volkes vom Tode. = *N°* 17 : *Von Wlislocki.* Amulette und Zauberapparate der ungarischen Zeltzigeuner.

LI. Nuova Antologia. — 1er *Avril* : *Chiapelli.* Gesù Christo e i suoi recenti biographi (voir n° suiv.).

LII. Civiltà Cattolica. — *N°* 979: Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civilta cristiana (suite). — Le diavolerie del secolo passato (suite). = *N°* 980: Sistema fisico di S. Tommaso. — Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni.

LIII. Bullettino d. comm. archeologica comunale di Roma. — *Février* : *Guidi.* Di un nuovo manoscritto del Breviarium siriaco.

LIV. Bullettino di archeologia cristiana. — *S. V. I.* 2 *et* 3 : Iscrizione cristiana greca di Tessalonica — Una singolare iscrizione cimiteriale romana ritrovata in Costanza. — Nuove scoperte nel cimiterio di Priscilla. — L'Accademia di Pomponio Leto e le sue memorie scritte sulle pareti della catacombe romane.

LV. Archivio per l'antropologia e l'etnologia. — *XX.* 3. *Riccardi.* Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese.

LVI. Studi e documenti di storia e diritto. — *XII.* 1 : *Sanguinetti.* Nuove ricerche sulla vera natura e nozione della giuridizione ecclesiastica ordinaria e delegata. — *J. Cozza-Luzzi.* Orestes patriarcha Hierosolymitanus. De historia et laudibus Sabae et Macarii Siculorum.

LVII. Theologische Studien. — *IX.* 1: *Stemler.* Wie wordt in de Homilien van Clemens onder den naam van Simon bedoeld? — *Baljon.* Overzicht van hetgeen in den allerlaatsten tijd op he gebied van de oud-christelijke letterkunde verschenen is.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Mai* : *H. Meyboom.* Aan de Galaten. — *Völter.* Cerinth in der Apokalypse. — *A. Loman.* Het bericht van Flavius Josephus aangaande de oorzaak en het datum der executie van Johannes den Dooper, vergeleken met de verhalen der Synoptici.

LIX. Toung-Pao. — *II.* 1. *Kühnert.* Der chinesische Kalender. — *Terrien de Lacouperie.* The non Chinese writings of China and central Asia. — *E. Chavannes.* Le traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se-ma-ts'ien.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

H. Cordier. Les voyages en Asie au XIVe siècle du bienheureux Odoric de Pordenone. — Paris. Leroux; 60 fr.

R. Andree. Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet. — Brunswick. Vieweg; n-18 de XI et 152 p.; 2 m. 25.

Ansault. Mémoire sur le culte de la croix avant Jésus-Christ. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de 100 p.; 2 fr. 50.

E. Ferrière. Les erreurs scientifiques de la Bible. — Paris. Alcan; in-8 de 401 p.; 3 fr. 50.

C. Tischhauser. Grundzüge der Religionswissenschaft zur Einleitung in die Religionsgeschichte. — Bâle. Reich; in-8 de IV et 184 p.; 2 m.

G. Lamers. De wetenschap van den godsdienst. Leiddraad ten gebruike bij het hooger onderwijs. — Introduction et 1re partie, historique, formant les fasc. 1 et 2 du t. VII des « Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wysbegeerte. — Utrecht. Breyer; in-8 de 148 p.; 1 fl. 60.

Gurney, Myers et *Podmore.* Les hallucinations télépathiques, traduit et abrégé des « Phantasms of the living », par *L. Marillier,* avec une préface de *Ch. Richet.* — Paris. Alcan; in-8 de XVI et 395 p.; 7 fr. 50

P. Lasserre. La crise chrétienne. Questions d'aujourd'hui. Paris. Didier; in-16; 3 fr. 50.

CHRISTIANISME

F. Salmon. Histoire de l'art chrétien aux dix premiers siècles. — Lille. Desclée de Brouwer; in-4° de 609 p. ill..

E. Esmein. Le mariage en droit canonique. Paris. Larose; 2 vol. in-8 de 431 et 391 p.; 16 fr.

C. Henner. Beiträge zur Organisation und Competenz der päbstlichen Ketzergerichte. — Leipzig. Duncker; in-8 de XII et 383 p.; 8 m. 80.

M. Γεδεών. Πατριαρχικοὶ πίνακες (36 à 1884). — Constantinople. Lorentz et Keil; in-8 de 720 p.; 17 fr.

J.-B. Aubry. Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France; I. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 284 p.

Digitized by Google

F. Pijper. Geschiedenis der boete en biecht in de christelijke kerk. I. De zes eerste eeuwen. — La Haye. Nijhoff; in-8 de XXII et 448 p.; 5 fl. 50.

A. van Toorenenbergen et *H. Kleyn.* Patristisch biographisch woordenboek op de eerste zes eeuwen der christelijke kerk. II. (*M.-Z.*). — Utrecht. Kemink; in-8 de IV et 1221 p.; 10 fl. 50.

J. H. Pollen. Acts of the English martyrs hitherto unpublished. — Londres. Burns et Oates; in-8; 7 sh. 6.

Profillet. Les saints militaires. — Martyrologe, vie et notices. — Paris. Bray-Retaux; 6 vol. in-8; 24 fr.

J. Simonin. Bibliothèque douaisienne des écrivains de la Compagnie de Jésus. — Douai. Dechristé; in-8 de XIV et 338 p.

J. Estlin Carpenter. The place of the history of religion in theological study. — Londres; in-12 de 37 p.

J. Pitra. Analecta sacra et classica specilegio Solesmensi parata. Juris ecclesiastici graecorum selecta paralipomena. — Paris. Roger-Chernoviz; in-8 ; 15 fr.

Testamentum novum græce ex ultima Tischendorfii recensione ed. *O. von Gebhardt.* Ed. stereot. minor. — Leipzig. Tauchnitz; in-16 de VIII et 624 p.; 2 m.

P. de Régla. Jésus de Nazareth, au point de vue historique, scientifique et social. — Paris. Carré; in-8 de XXXII et 406 p.; 8 fr.

A. Faca. Vie de Jésus-Christ. Avec carte. — Paris. Bloud et Barral; in-8 de 398 p.

C. Nösgen. Geschichte der N. Tlichen Offenbarung. I. Geschichte Jesu Christi. — Munich. Beck; in-8 de XXXII et 718 p.; 14 m.

C. Hesedamm. Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt. — Leipzig. Deichert; in-8 de VIII et 100 p.; 1 m. 20.

G. Findlay. The epistles to the Thessalonians. — Londres. Cambridge warehouse; in-12 de 174 p.; 2 sh.

D. Brown. The Apocalypse; its structure and primary predictions. — Londres. Hodder; in-8 de 220 p.; 5 sh.

F. Steinmeyer. Beiträge zum Verständniss des johanneischen Evangeliums. VI. Die Aussagen Jesu im X^e^ Capitel des Johannes. — Berlin. Wiegandt; in-8 de VI et 110 p.; 1 m. 80.

B. Weiss. Die Johannes Apokalypse. Textkritische Untersuchungen. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de VI et 225 p.; 7 m. (« Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur » de von Gebhardt et Harnack, t. VII. fasc. 1).

A. Harnack. Ueber das gnostiche Buch Pistis-Sophia. — Brod und Wasser : die eucharistischen Elemente bei Justin. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de IV et 144 p.; 4 m. 50 (même collection, fasc. 2).

F. Jackson. — History of the Christian Church from the earliest time to the death of Constantine. — Londres. Simpkin; in-8 de 346 p.; 6 sh.

Digitized by Google

G. Schmitt. Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch systematischer Darstellung. — Mayence. Kupferberg; in-8 de XI et 138 p.; 3 m.

J. Rendel Harris. The Apology of Aristides on behalf of the christians from a syriac MS. preserved on Mount Sinai, with introduction and translation and with an appendix containing the main portion of the original greek text by *J. A. Robinson.* — Cambridge. University press; in-8 de IV et 118-32 p.; 5 sh.

J. van der Vliet. Tertullianus. I. Critica et interpretatoria. — Leyde. Brill; in-8 de VIII et 102 p.

K. Goetz. Geschichte der cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften. — Bâle. Reich; in-8 de IX et 129 p.; 2 m. 40.

C. Caspari. Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrh. des kirchlichen Altertums und den Anfang des Mittelalters. — Christiania. Aschehoug; in-8 de XIV et 474 p.; 6 m.

L. Duchesne. Le Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire, fasc. VI. — Paris. Thorin, in-4; 15 fr. 70.

D. Amelli. S. Leone Magno e l'Oriente. Dissertazione sopra una collezione inedita di nuovi documenti relativi al V e al VI secolo estratti dagli scrigni apostolici, etc. — Mont-Cassin; in-8 de 60 p.

H. Saupe. Der « Indiculus superstitionum et paganiarum » aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert. — Leipzig. Hinrichs; in-4 de 34 p.; 1 m.

U. Robert. Histoire du pape Calixte II. — Paris. Picard; in-8 de XXVI et 262 p.

L. Auvray. Les Registres de Grégoire IX, fasc. II. — Paris, Thorin; 10 fr. 20.

H. Finke. Ungedruckte Dominikanerbriefe des XIII Jhr.. — Paderborn. Schöningh; in-8 de IV et 176 p.; 5 m.

J. Ellis. John Wesley. — Londres. Nisbet; in-8 de 244 p.; 2 sh. 6.

J. Wycliffe. De dominio divino libri III, to which are added the first four books of the treatise « De pauperie Salvatoris » by Richard Fitz Ralph, archbishop of Armagh, edited by R. Poole. — Londres. Trübner; in-8 de XLIX et 492 p. (Publ. de la Wyclif Soc.).

F. Stuhr. Die Organisation und Geschäftsordnung des Pisaner und Konstanzer Konzils. — Leipzig. Fock; in-8 de 78 p.; 1 m. 50.

L. Stouff. Le pouvoir temporel des évêques de Bâle et le régime municipal depuis le XII[e] siècle jusqu'à la Réforme. — Paris. Larose; 12 fr.

W. Bahrdt. Geschichte der Reformation der Stadt Hannover. — Hanovre. Hahn; in-8 de V et 142 p.; 2 m. 40.

W. Römer. Die Vorrechte und Gnaden des Jesuitenordens, nach der lateinischen Originalausgabe zum erstenmal veröffentlicht. — Schafhouse. Kober; in-8 de IV et 54 p; 60 pf.

C. Clair. La vie de saint Louis de Gonzague d'après V. Cepari, son premier historien. — Paris. Firmin Didot; in-8 de XIII et 344 p.

M. Meschler. La vie de saint Louis de Gonzague, patron de la jeunesse chrétienne, traduit de l'allemand par l'abbé *Lebréguier.* — Paris. Lethielleux; in-8; 3 fr.

Digitized by Google

G. Lanson. Bossuet. — Paris. Lecène-Oudin; in-18 jésus; 3 fr. 50.

R. de la Broise. Bossuet et la Bible, étude d'après les documents originaux. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de LII et 456 p.; 7 fr.

A. Nächtigal. Die ältere Heidenmission in Süd-Afrika. — Berlin. Ev. Missionsgesellschaft; in-8 de 63 p.; 60 pf.

Comte *de Charencey.* Cartulaire de l'abbaye de Notre-Dame de la Trappe. — Paris. Welter; 10 fr.

Dom *Chamard.* Annales ecclésiastiques pour faire suite à l'Histoire universelle de l'Église catholique, par Rohrbacher, continuée de 1846 à 1868 par J. Chantrel. Année 1869, fasc. I. — Paris. Gaume; in-8 de 160 p. à 2 col.

L. Kobell. Ignaz von Döllinger. Erinnerungen. — Munich. Beck; in-8 de V et 140 p.; 2 m. 80.

F. Picavet. Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. — Paris. Alcan; in-8; 10 fr.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

H. Brugsch. Steininschrift und Bibelwort. — Berlin. Verein für deutsche Literatur; in-8 de IV et 344 p.; 5 m.

J. Schets. Prof. Kuenen's Pentateuch-critiek historisch-critisch onderzocht. — Leyde. Van Leeuwen; in-8 de IV et 183 p.; 1 fl. 50.

Pentateuchus samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum ed. *H. Petermann.* — V. Deuteronomium ex recensione *C. Vollers.* — Berlin. Mœser; 15 m.

F. Grancelli. Saggio di ricerche critiche sulla esistenza di Salmi Maccabaici. — Palerme. Clausen; in-12 de XIV et 102 p.; 2 fr.

H. Ryle et *M. James*, Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon. — Londres. Cambridge warehouse; in-8 de 264 p.; 15 sh.

G. Wildeboer. Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons. — Historisch-kritische Untersuchung. — Gotha. Perthes; in-8 de XII et 164 p.; 3 m. 60.

W. Deane. Pseudepigrapha, an account of certain apocryphal sacred writings of the Jews and early christians. — Edimbourg. Clark; in-8 de 338 p.; 7 sh. 6.

J. Hamburger. Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. Wörterbuch zum Handgebrauch. — 2e vol. de supplément. Leipzig. Köhler; in-8 de V et 177 p.; 3 m. 40.

J. Zivi. Der Commentar des Maimonides zum Traktat Demai. — Berlin. Mayer et Müller; 2 m. (texte arabe avec traduction hébraïque).

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

G. Némethy. Euhemeri reliquiæ. — Berlin. Calvary; 1 m. 20.

A.-D. Corey. De Amazonum antiquissimis figuris. — Berlin. Heinrich; 2 m.

Digitized by Google

Monumenti inediti pubblicati dall' Instituto di correspondenza archeologica. Supplemento. — Berlin. Reimer ; 40 m.

E. Samter. Questiones Varronianæ. — Berlin. Heinrich; 2 m.

E. Beurlier. Le culte impérial: son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien. — Paris. Thorin ; 7 fr. 50. — De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus. — Paris. Thorin; 3 fr. 50.

Corpus Inscriptionum semiticarum. Pars I inscriptiones Phœniceas continens. T. II. fasc. 1. — Paris. Klincksieck ; 25 fr.

W. Mueller. De Seleuco Homerico. — Gœttingue. Dieterich; 1 m. 20.

F. Siemering. Die Behandlung der Mythen und des Götterglaubens bei Lukrez. — Leipzig. Fock ; 1 m.

E.-H. Meyer. Die Eddische Kosmogonie. — Fribourg-en-Brisgau. Mohr ; in-8 de VII et 118 p. ; 3 m. 60.

E. Heller. De Cariæ Lydiæque sacerdotibus. — Leipzig. Teubner ; 1 m. 20.

Nettleship et *Sandy.* Seyffert's dictionary of classical antiquities, mythology, religion, etc. — 4 vol. ; 21 sh.

F. Sander. Harbardssangen jämte grundtexten till Völuspá. — Stockholm Norstedt; 2 kr.

Schliemann. Bericht ueber die Ausgrabungen in Troja im Jahr 1890, mit Beiträgen von W. Dörpfeld. — Leipzig. Brockhaus; 2 m. 50.

E. Beaudouin. Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise, IIe fasc. (Extrait des « Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble » III. 2). — Grenoble. Allier ; in-8 de 88 p.

RELIGIONS DE L'ASIE

G. Alexander. Confucius, the great teacher, a study. — Londres. Kegan Paul.

G. Dumoutier. Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites. — Paris. Leroux (« Biblioth. de vulgar. du Musée Guimet, » t. IV) ; in-12 de 172 p. ; 3 fr. 50.

A. Landes. Histoire des grands fiefs au temps des Châu orientaux, traduite du chinois. I. — Saïgon. Rey et Curiol ; in-18 de 285 p.

E. Hultzsch. South-Indian inscriptions tamil and sanskrit, edited and translated. Vol. I. — Madras. Government Press ; in-4 de XII et 185 p.

FOLK-LORE

H. Saupe. Der Indiculus superstitionum et paganiarum ; 1 m.

J. Noguès. Les mœurs d'autrefois en Saintonge et en Aunis. — Saintes. Prévost; in-8° ; 3 fr. 50.

C. Leland. Gypsy sorcery and fortune telling. — Londres. Fisher Unwin; in-4° de XVI et 271 p.

M. Salvi Lopez. Leggende delle Alpi. — Turin. Loescher ; in-8° de 358 p. ; 5 fr.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Tertullien, par M. *V. Courdaveaux*. 1
Le Bouddhisme et les Grecs, par M. *Sylvain Lévi*. 36
Un tombeau égyptien, par M. *E. Amélineau*. 137
La tradition phrygienne du déluge, par M. *E. Babelon*. 174
Études sur le Deutéronome. Les sources et la date du Deutéronome (suite), par M. *L. Horst*. 184
Glanures païennes dans l'Islam, par M. *J. Goldziher*. 201
Tyché ou la Fortune, à propos d'un ouvrage récent, par M. *A. Bouché-Leclercq*. 273
Les origines du mythe d'Aurva, par M. *Paul Regnaud*. 308
Un saint du XI^e^ siècle, Domingo de Silos, par M. *Lucien Dollfus*. . . 316

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion grecque (novembre 1889-octobre 1890), par M. *Pierre Paris*. 50
Travaux récents sur la mythologie scandinave, par M. *E. Monseur*. . . 64
Légendes russes, par M. *L. Sichler*. 76
Oryx et les étoiles filantes, par le D^r^ *Faust*. 205
Un office bouddhique au Musée Guimet, par M. *L. C.* 212
Christianisme et Bouddhisme, à propos de quelques travaux contemporains, par M. *L. Leblois*. 345

REVUE DES LIVRES

K. J. Neumann. Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I (M. *Jean Réville*). 88
Émile Gebhart. L'Italie mystique, histoire de la Renaissance religieuse au moyen âge (M. *F. Picavet*). 91
A. Jundt. Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland (M. *R. Allier*). 95
O. Gréard. Edmond Scherer (M. *P.-Félix Pécaut*). 101
E. Hardy. Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken (M. *A. Barth*). . 218

Digitized by Google

Pages.

A. Hillebrandt. Die Sonnwendfeste in Alt-Indien (M. *Paul Sabbathier*). 221
E. Archinard. Israël et ses voisins asiatiques (M. *X. Kœnig*). 226
E. Rapin. Les livres de l'A. et du N. T. (M. *X. Kœnig*). 228
E. Johnson. The rise of Christendom (M. *E. Picard*). 229
F. Paletta. Le ordalie (M. *E. Montet*). 233
E. Pottier. Les statuettes de terre cuite dans l'antiquité (M. *Pierre Paris*). 235
C. de Harlez. I-Li (M. *Ed. Chavannes*). 354
G. Wissowa. De feriis anni Romanorum vetustissimi (M. *J. Brissaud*). 361
W. Drechsler. Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donaulăndern (M. *Georges Lafaye*). 362
H. Schaaffhausen. Ueber den römischen Isisdienst am Rhein. . . . . } par M. *Georges Lafaye* 365
A. Wiedemann. Die aegyptischen Denkmäler des provinzial Museums zu Bonn und des Museums Wallraff-Richartz zu Koeln. — Eine aegyptische Statuette aus Wurtemberg. . . . . }
Henri Bois. Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine (M. *Eugène de Faye*). 367
E. Hatch. The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church (M. *Jean Réville*). 370
J. Baissac. Les grands jours de la sorcellerie (M. *E. Monseur*). . . . 374

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville* :

Enseignement de l'histoire des religions : pp. 107, 123, 254, 383, 391.
Nécrologie : Edmond de Pressensé, p. 249; Édouard Reuss, p. 250; Gregorovius, p. 390.
Histoire générale des religions : Fourrière, La mythologie expliquée d'après la Bible, p. 109; La sorcellerie en France, p. 114; Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, p. 118; R. Mariano, Buddismo e cristianesimo, p. 121; Vodskov, Culte de l'âme et culte de la nature, p. 121-122; Jivaia Starina (revue), p. 122; Goblet d'Alviella, Migration des symboles, p. 243; Ramsay, Historical geography of Asia Minor, p. 253; Congrès des orientalistes, p. 254; Gurney, Les hallucinations télépathiques, p. 381; F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, p. 382; R. Andree, Flutsagen, p. 385; Max Müller, Natürliche Religion, p. 389; Lamers, Wetenschap van den godsdienst, p. 390; Société orientale américaine, p. 393.
Christianisme, Généralités : Hoffmann, La religion basée sur la morale, p. 119; Gould Schurman, Belief in God, p. 123; Revue théologique de Montauban, p. 252; Studia biblica et ecclesiastica, p. 253; Hittudomanyi Folyoirat (revue), p. 255; F. Ellingwood Abbot, The way out of agnosticism, p. 255; Esmein, Le mariage en droit canonique, p. 378; F. Picavet, Les idéologues, p. 379; Kattenbusch, Vergleichende Confessionskunde, p. 389;. H. Schmidt, Symbolik, p. 389.

Digitized by Google

Christianisme ancien : P. Allard, Persécution de Dioclétien et triomphe de l'Église, p. 107 ; M. Bonnet, De miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato, p. 108 ; Hippolyte et les gnostiques, p. 118 ; Oltramare, Épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, p. 119; Denkinger, Saint Avit, p. 120; Commentaires d'Hippolyte sur Daniel, p. 122-123 ; A. Puech, Chrysostome et les mœurs de son temps, p. 247; Graffin, Patrologie syriaque, p. 382; O. Pfleiderer, Der Paulinismus, p. 386; Sorof, Apostelgeschichte, p. 387 ; Lipsius, Acta Petri et Pauli, p. 387; Nœldechen, Tertullian, p. 388; Achelis, Canones Hippolyti, p. 388; Fragments retrouvés du Pasteur d'Hermas, p. 389; Mc Giffert, Eusèbe, p. 392.

Christianisme du moyen âge : S. Berger, Bibles provençales et catalanes, p. 108; G. Bapst, Les théâtres de mystères, p. 111 ; Imbart de la Tour, Élections épiscopales du IXe au XIIe siècle, p. 248 ; Sermonnaires au M. A., p. 248; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, p. 389.

Epoque de la Réformation : E. Bersier, Les Huguenots, p. 248; Coignet, Réforme française avant les guerres civiles, p. 248 ; E. Denis, Fin de l'indépendance Bohême, p. 379; Cadier, Église réformée de la vallée d'Aspe, p. 382.

Christianisme moderne ; M. Shaw, Le Long Parlement, p. 115; South Place Institute, p. 115; Hibbert Lectures de 1891, p. 116; Lubovitch, Réaction catholique en Pologne, p. 122; Frotingham, Boston Unitarianism, p. 124; Lanson, Bossuet, p. 249; Société Taylerienne, p. 384.

Judaïsme : Ph. Berger, La Bible et les inscriptions, p. 107; E. Havet, Modernité des prophètes, p. 109; Maurice Vernes, Essais bibliques et Prétendu polythéisme des Hébreux, p. 109 et 243; Lettre de M. G. Bénédite sur la manne, p. 110; Don au Musée de Cluny, p. 114; E. Montet, Conception de la vie future dans les races sémitiques, p. 114; Sayce, Le nom de Jérusalem, p. 115: Wünsche, Bibliotheca rabbinica, p. 119; E. Montet, Grammaire minima de l'hébreu, p. 120; Rochat, La Sapience, p. 120; Kuenen, Période persique de l'histoire juive, p. 254; J. Robertson, Earlier religion of Israel, p. 384.

Islamisme : Glaser, Geschichte und Geographie Arabiens, p. 116.

Religions de la Grèce et de Rome : Fouilles à Delphes, p. 114; Jahn, Eclogæ e Proclo de philosophia chaldaica, p. 117; Publication sur les fouilles d'Olympie, p. 118; Beurlier, Le culte impérial, p. 245; Beaudouin, Culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise, p. 245 et 377; Allègre, Étude sur la déesse grecque Tyché, p. 246; G. Boissier, La fin du paganisme, p. 247; Audollent, Mission en Algérie, p. 251 ; F. Picavet, De Epicuro novae religionis auctore, p. 380; Dyer, Studies on the gods in Greece, p. 384; Görres, Studien zur griechischen Mythologie, p. 386.

Religion assyro-babylonienne : A. Jeremias, Isdubar-Nimrod, p. 385.

Religions de l'Égypte : Les fouilles à Deir el-Bahari, p. 256; Brugsch, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth, p. 385.

Religions de l'Asie : de Harlez, Yi-King, p. 252; Dumoutier, Culte chez

Digitized by Google

les Annamites, p. 381; A. Landes, Histoire des grands fiefs au temps des Châu orientaux; Terrien de Lacouperie, Origines de la civilisation chinoise; Alexander, Confucius, p. 384; Bloomfield, Interpretation of Veda, p. 393.

Folklore : L. Pineau, Contes du Poitou, p. 252; Congrès des folkloristes, p. 254; G. Wilken, Huwelijks-en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra, p. 390.

Prix académiques, p. 382.

	Pages.
DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES.	125, 257, 394
BIBLIOGRAPHIE	131, 265, 400

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET C^IE^, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google